المنظمة العربية للترجمة

فرانسوا هارتوغ

تدابير التاريخانية

الحاضريّة وتجارب الزمان

ترجمة

د. بدر الدين عرودكي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تدابير التاريخانية

الحاضريّة وتجارب الزمان

المنظمة العربية للترجمة

فرانسوا هارتوغ

تدابير التاريخانية

الحاضريّة وتجارب الزمان

ترجمة

د. بدر الدين عرودكي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هارتوغ، فرانسوا
تدابير التاريخانية: الحاضريّة وتجارب الزمان/ فرانسوا هارتوغ؛ ترجمة بدر الدين عرودكي.
381 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 351 - 370.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1932-1
1. التأريخ. 2. التاريخ - فلسفة. أ. العنوان. ب. عرودكي، بدر الدين (مترجم). ج. السلسلة.
901

Hartog, François
Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ (ديسمبر) 2010

المحتويات

نظام الزمان 1

نظام الزمان 2

مقدمة المترجم

سيلاحظ القارئ أنه قلّما تطرق المؤرخون العرب المعاصرون إلى الموضوعات التي يعالجها هذا الكتاب. لسبب بسيط، وهو أن الفكر العربي الحديث لم يلتفت إلى ما كانت تطرحه مشكلات التقدم التقني على المجتمعات الغربية منذ الثورة الصناعية بوجه خاص. ومن هنا مصطلحات ومفاهيم لم تُستخدم من قبل في مجال دراسات التاريخ والزمان العربية، لهذا حاولنا العثور على مصطلحات ومفاهيم في اللغة العربية يمكن أن تقول بالعربية ما تقوله الأخرى باللغة الفرنسية، مع التوضيح كلما اقتضى الأمر ذلك.

إن أول ما واجهناه في الترجمة هو عنوان الكتاب الفرنسي بالذات *Régimes d'historicité*. فقد جرت العادة في الكتب والقواميس واللغة الجارية على ترجمة الكلمة الفرنسية régime بكلمة نظام. وهو ما بدا لي أنه الترجمة الأسهل. غير أن استخدام هذه الترجمة لهذا المفهوم هنا، بصدد مشكلات الزمان والتاريخ، لا يستقيم بأيّ حال. فكلمة نظام تقول بالعربية ـما تقوله في عدد من معانيها كلمة ordre بالفرنسية. ولقد فعلنا ذلك في ترجمتنا لكتاب كريستوف بوميان **نظام الزمان** (*Ordre du temps*) الذي صدر في تشرين الثاني/ نوفمبر 2009 عن المنظمة العربية للترجمة. أما كلمة

(régime) فهي أقرب في ما تعنيه بالفرنسية إلى الإدارة وإلى السياسة (ساس، يسوس) منها إلى النظام، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالزمان وبالتاريخ وهو موضوع الكتاب الراهن. ولذلك رأينا أن كلمة تدبير هي الأقرب. فبما تفيد قوله بدلالاتها المختلفة: الفهم، العقل، السياسة، الإدارة، على النحو الذي استُخدمت فيه في القرآن وفي كتب الفكر والسياسة موضوعة أو مترجمة، تبدو لنا هي أفضل ما عثرنا عليه لقول الكلمة الفرنسية التي تعني هنا على وجه الدقة: كيف يدرك المؤرخون الزمان في أبعاده الثلاثة؟

وهناك من ناحية أخرى كلمة حاضريّة (présentisme) في العنوان الفرعي للكتاب. من الممكن أن يخطر للمرء ترجمة الكلمة الفرنسية بالكلمة العربية حضورية. غير أن هذه الأخيرة تقوله على نحو أدق الكلمة الفرنسية (présentationisme) التي تعني في الفلسفة حضور المعاني الخارجية في الذهن. أما الحاضرية فهي النزعة التي تقلص الزمان إلى الحاضر وحده نظراً إلى استحالة الماضي وإلى استحالة المستقبل معاً.

ذلك بطبيعة الحال ما اجتهدناه في هذا العمل الذي يأتي في إثر كتاب كريستوف بوميان (Krzysztof Pomian)، **نظام الزمان**، الذي صدرت ترجمتنا له عن المنظمة العربية للترجمة في عام 2009.

باريس، أيار/ مايو 2010

د. بدر الدين عرودكي

إلى حبيبه،

في ضياء سامزون

«في الزمـــــان»

مارسيل بروست

مدخل: نُظُمُ الزمان، تدابير التاريخانية

أن يوجد نظام الزمان، لا أحد يشك في ذلك، توجد نظم بالأحرى، تنوعت حسب الأمكنة والأزمنة. نظمٌ هي من الإلحاح على كل حال بحيث إننا نخضع لها من دون أن نعِيَها: من دون أن نريدها أو، ونحن لا نريدها، من دون أن نعرفها أو مع معرفتنا لها، نظراً إلى أنها تحصيل حاصل. نُظُمٌ نصطدم بها، إذا عملنا على معاكستها. تبدو العلاقات التي يمارسها مجتمع ما مع الزمان في الحقيقة قابلة للنقاش قليلاً أو غير قابلة للتفاوض. في كلمة **نظام** نفهم على الفور التعاقب والقيادة: الأزمنة، بالجمع، **تريد أو لا تريد؛ إنها تنتقم** أيضاً، **تقيم** نظاماً كان قد قُطع، **تقوم بتحقيق العدالة. نظام الزمان** يأتي على هذا النحو دفعة واحدة ليضيء تعبيراً ربما كان من الوهلة الأولى غامضاً بعض الشيء: **تدابير التاريخانية.**

في بداية القرن الخامس قبل الميلاد، كان الفيلسوف اليوناني أناكسيماندريس (Anaximandre) يستخدم آنئذ التعبير تحديداً ليشير إلى أن «الأشياء التي هي [...] تحقق العدالة في ما بينها وتصلح مظالمها حسب نظام الزمان»[1]. كان التاريخ، في أساسه، في نظر هيرودوت، الفاصل - المحسوب بالأجيال - الذي يحمل على الانتقال من مظلمة إلى الانتقام لها أو إلى إزالتها. إن المؤرخ، بتحقيقه بطريقة ما في مُدَد الانتقام الإلهي، هو الذي يستطيع،

---

(1) Anaximandre, *Fragment*, B. 1, «إن ما يصدر عنه الجيل بالنسبة إلى الأشياء التي هي، هو أيضاً ما تعود نحوه تحت تأثير التدمير، حسب الضرورة؛ لأنها تتبادل تحقيق العدالة في ما بينها وتصلح مظالمها حسب نظام الزمان (*kata tou chronou taxin*)، *Les Présocratiques*, coll. «Bibl. de la Pléiade,» éd. établie par Jean-Paul Dumont (Paris: Gallimard, 1988), p. 39.

بفضل علمه، أن يجمع ويتيح رؤية طرفي السلسلة. ذلك هو معنى تاريخ الملك كريزوس (Crésus) الذي وهو ينتقل من السعادة إلى الشقاء، يدفع عند الجيل الرابع خطيئة جدّه جيجيز[2] (Gygès). لكن ذلك ليس هو الطريق، طريق التاريخ والعدالة، الذي نستقصيه هنا.

يُذكّر **نظام الزمان**، بعد ذلك، بـ **نظام الخطاب** لميشال فوكو، وهو نصٌّ برنامجي قصير، مقنع: إنه الدرس الافتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس عام 1971، والذي لا يزال يشير كما لو أنه دعوة إلى التفكير، وإلى متابعة العمل، في مكان آخر، وبصورة أخرى، ومع أسئلة أخرى[3]. العمل من أجل الزمان ما كان دعا إليه فوكو قديماً من أجل الخطاب، أي العثور فيه على وحي ما على الأقل. **نظام الزمان**، أخيراً، هو العنوان ذاته لكتاب أساسي خصصه المؤرخ كريستوف بوميان للزمان: تاريخ «الزمان نفسه»، كما يحدّد، «يتم الاقتراب منه ضمن منظور موسوعي»، أو أيضاً تاريخ «فلسفي» للزمان[4].

---

(2) Catherine Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne* (Paris: Éditions du Seuil, 1987), pp. 72-74. Sur le cas de Crésus, François Hartog, «Myth into logos: The Case of Croesus,» in: *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, sous la direction de R. Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 185-195.

(3) Michel Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971).

(4) [انظر: كريستوف بوميان، **نظام الزمان**، ترجمة بدر الدين عرودكي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 28 ـ 29]. انظر الأصل الفرنسي: Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps* (Paris: Gallimard, 1984), p. XII,

انظر أيضاً للمؤلف نفسه: «La Crise de l'avenir,» *Le Débat*, no. 7 (1980), pp. 5-17, repris dans: *Sur l'histoire* (Paris: Gallimard, 1999), pp. 233-262.

منذ مدّة قليلة جاء الزمان إلى مركز الاهتمامات. تشهد على ذلك كتب، وأعداد مجلات، وندوات، في كل مكان تقريباً، كما إن الأدب يعالجه أيضاً، على طريقته. «أزمة الزمان»، هكذا شخّص على الفور أطباء الفكر عندنا! هذا صحيح، ولكن ماذا أيضاً؟ أفضل ما تعنيه الملصقة هو: «انتبه، هناك مشكلة»(5). ويستطيع عمل بول ريكور، المفتَتَح بكتاب **الزمان والحكاية** (1983) والمختَتَم بكتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان** (2000) أن يؤطّر بصورة مريحة المرحلة، بتبيانه فيلسوفاً أراد على الدوام أن يكون معاصر معاصريه، يقود أولاً إلى التفكير في إحراجات تجربة الزمان، قبل أن يظهر مهموماً بـ «سياسة الذاكرة الصحيحة». وإذ يضع «في علاقة مباشرة التجربة الزمنية والعملية السرديّة»، فإن كتاب **الزمان والحكاية**، كما يبدي

---

(5) منذ ذلك الحين، ازدهر العديد من التأملات التي تمت اعتباراً من حقول علوم مختلفة لكنها تعمل على أن تكون لها دلالة عامة: انظر، على سبيل المثال: Roger Sue, *Temps et ordre social* (Paris: PUF, 1994); Norbert Elias, *Du Temps*, traduit par M. Hulin (Paris: Fayard, 1996);

وكذلك تأملات بول فيريليو (Paul Virilio) عبر عدة كتب منذ خمسة عشر عاماً؛ راجع أيضاً: Horst Günther, *Le Temps de l'histoire*, traduit par O. Mannoni (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995); Jean Chesneaux, *Habiter le temps. Passé, présent, futur: Esquisse d'un dialogue possible* (Paris: Bayard, 1996); Jean Leduc, *Les Historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures* (Paris: Éditions du Seuil, 1999); Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent* (Paris: Flammarion, 2000); Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige* (Paris: Gallimard, 2001); Lothar Baier, *Pas le temps. Traité sur l'accélération*, traduit par M. H. Desart et P. Krauss (Arles: Actes Sud, 2002), et Etienne Klein, *Les Tactiques de Chronos* (Paris: Flammarion, 2003):

بعد أن بيّن أننا نتكلم عن الزمان «عملياً بالطريقة نفسها التي كان الناس يتكلمون بها عنه قبل غاليليه»، وبرهن أن الفيزياء الحديثة والزمان مترابطان، يُنهي إيتيان كلاين كتابه بملاحظة أبيقورية داعياً إلى «الاستسلام إلى فضل اللحظة، إلى **الكيروس** (*Kairos*)».

ريكور، «يتجاهل الذاكرة». وهذا النقص هو الذي كان يريد تعويضه في كتابه الثاني وهو يستقصي «المستويات الوسيطة» بين الزمان والحكاية[6]. من مسألة حقيقة التاريخ إلى مسألة أمانة الذاكرة، من دون التخلي عن هذا ولا عن ذاك.

قبل ذلك كان ميشال دو سرتو (Michel de Certeau) قد ذكر بجملة، كما لو كان بصورة عابرة، بأنّ «موْضَعَة الماضي ولا شك، منذ ثلاثة قرون، جعلت من الزمان غير المفكر فيه لعلم لم يكن يكف عن استخدامه كأداة مُسَمّمة»[7]. كانت الملاحظة تَدعو إلى التفكير. وهذه الصفحات هي طريقة في محاولتي ذلك، منطلقاً من التساؤل حول حاضرنا.

الثغرات

إنّ مجرى التاريخ الأخير ذاته، الذي وسمه سقوط جدار برلين في عام 1989 وامّحاء الفكرة الشيوعية المحمولة من قِبَلِ مستقبل الثورة، وكذلك الصعود المتزامن لعديد من الأصوليات، قد قلب وشوّش بعنف وبصورة دائمة علاقاتنا مع الزمان[8]. وجد نظام الزمان نفسه موضع شك، هناك مثلما هو الأمر هنا. تؤثّر أزمة المستقبل في

---

(6) Paul Ricoeur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Ed. du Seuil, 2000), p. 1, et «Mémoire: Approches historiennes, approches philosophiques,» *Le Débat*, no. 122 (2002), pp. 42-44.

(7) Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris: Gallimard, 1987), p. 89,

انظر: Leduc, *Les Historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*. Paris, Éd. du Seuil, 1999.

(8) Pomian, «La Crise de l'avenir», pp. 233-262, et Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même* (Paris: Gallimard, 2002), pp. 345-359.

جزء من الظواهر الأصولية، وهي خليط من القديم والحديث، في حين أن التقاليد التي تتجه نحوها كي تجيب عن مصائب الحاضر، بدلاً من تحديد منظور المستقبل، «مُختلقة»[9] بصورة واسعة. فكيف يمكن ضمن هذه الشروط تفصيل الماضي والحاضر والمستقبل؟ لقد صار التاريخ من جديد، كما يكتب فرانسوا فوريه (François Furet) في عام 1995، «هذا النفق الذي يعبره الإنسان في الظلام، من دون أن يعرف إلى أين ستقوده أفعاله، مُرْتاباً في مصيره، مفتقراً إلى الأمان الموهوم الذي يمنحه علمُ ما يفعل. يرى الفرد الديمقراطي وقد حُرم من الله ترتعد على قواعدها في نهاية القرن هذه ألوهية التاريخ: قلقٌ سوف يجب عليه أن يتحاشاه. وينضم إلى تهديد الريْبِ هذا في فكره فضيحة مستقبل مغلق»[10].

من جهة العالم الأوروبي، كانت هناك شروخ عميقة قد انفتحت على كل حال قبل ذلك بكثير: بُعيْد الحرب العالمية الأولى، وبعد عام 1945 أيضاً، ولكن بصورة مختلفة. كان بول فاليري عالم زلازل الشروخ الأولى، هو الذي كان يذكر في عام 1919 «هاملت الأوروبي»، ناظراً «على سطح إلسينور الفسيح» «ملايين الأشباح»: «إنه يفكر بسأم إعادة بدء الماضي من جديد، وبجنون إرادة الابتكار على الدوام. إنه يترنّح بين الهاويتين». أو حين كان يحيط بطريقة أشدّ دقة أيضاً في محاضرة ألقاها في عام 1935، بتجربة انقطاع الاستمرارية هذه، مانحاً «كلّ إنسان» الشعور بالانتماء إلى «عصرين». ويتابع، «من جهة، ماضٍ لم يُلغَ ولم ينسَ، لكنه ماض لا نستطيع

(9) بالمعنى الذي نفهمه في كتاب: Eric Hobsbawm et T. Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

(10) François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essais sur l'idée communiste au XX siècle* (Paris: Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995), p. 808.

تقريباً أن نستخرج منه شيئاً يوجّهنا في الحاضر ويتيح لنا تخيّل المستقبل. ومن جهة أخرى، مستقبل بلا أيِّ شكل»[11]. زمان ضالّ، إذن، موضوع بين **هاويتين** أو بين - عصرين، كان قد عاش تجربته مؤلف **نظرات في العالم الراهن**، ولم يكن يكف عن العودة إليها. يمكن أن يشهد أيضاً على تجربة مماثلة كل من فرانز روزنزفيغ (Franz Rosenzweig)، وفالتر بنيامين (Walter Benjamin)، وجيرشوم شولم (Gershom Sholem) الذين بحثوا ثلاثتهم، في ألمانيا 1920، عن رؤية جديدة للتاريخ، مطلقين الاستمرارية والتقدم لصالح الانقطاعات والقطيعات[12].

في كتاب **عالم الأمس**، المحرّر قبل انتحاره في عام 1942، كان ستيفان زيفايغ (Stefan Zweig) يريد أن يشهد، هو أيضاً، على القطيعات: «[...] بين يومنا، وأمسنا وما قبل أمسنا، انقطعت الجسور كلها»[13]. ولكن منذ عام 1946، في افتتاحية ذات عنوان شديد الفصاحة، «في وجهِ الريح»، كان لوسيان فيفر (Lucien Febvre) يدعو جميع قرّاء **الحوليات** (*Annales*) إلى «ممارسة التاريخ»، مع معرفة أننا دخلنا من الآن فصاعداً عالماً «في حالة اضطراب نهائي»، كان فيه الدمار هائلاً؛ إلا إنه كان ينطوي على

(11) Paul Valéry, «Essais quasi politiques,» dans: *Oeuvres*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1957), t. I, p. 993 (lettre d'abord parue en anglais en 1919) et 1063 (conférence à l'université des Annales, 1935),

في عام 1932، استعاد بول فاليري في محاضرة ألقاها ضمن الإطار نفسه، تشخيصه في عام 1919 حول حيرة هاملت الأوروبي.

(12) Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Paris: Ed. du Seuil, 1992).

(13) Stéphane Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, traduit par S. Niémetz (Paris: Belfond, 1993), p. 9.

«شيء آخر غير الدمار، وأخطر: هذا التسارع المذهل للسرعة التي وهي تجتاز القارات، وتلغي المحيطات، وتمحو الصحارى، تضعُ في صلة مُفاجئة جماعات بشرية مشحونة كقطبي كهرباء متعاكسين». كان الملحّ، تحت طائلة الكفّ عن فهم شيء في عالم الغد المُعَوْلَم، عالم اليوم أصلاً، أن ننظر لا إلى الوراء، إلى ما تم حدوثه للتوّ، بل إلى ما هو أمام العينين، إلى الأمام. «انتهى عالم الأمس. انتهى إلى الأبد. ولئن امتلكنا حظاً في الخلاص منه، نحن الفرنسيون - فذلك بفهمنا هذه الحقيقة البدهية بأسرع وبأفضل من الآخرين. بتخلينا عن الحطام. إلى الماء أقول لكم، واسبحوا بقوة. شرح «العالم إلى العالم»، والإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان اليوم، تلك هي، إذن، مهمة المؤرخ الذي يقف في وجه الريح. ليس المقصود أن نتخلى عن الماضي كلياً، بل «أن نفهم بِمَ يختلف عن الحاضر»[14]؛ بِمَ هو ماض. المضمون، واللهجة، والإيقاع، كل شيء في صفحات هذا يوحي إلى القارئ بأن الزمان يستعجل وأن الحاضر هو مَنْ يقود[15].

منذ خمسينيات القرن الماضي، ظهرت حنة أرندت (Hannah Arendt) مراقبة ثاقبة لدقائق الزمان، لم يكن ذلك هو ما كان يسترعي الانتباه أكثر في عملها آنئذ. «ليس تراثنا مسبوقاً بأيِّ **وصيّة**»، كما كان الشاعر رينيه شار قد كتب في مجموعته الشعرية **أوراق من**

---

(14) Lucien Febvre: «Face au Vent, Manifeste des *Annales* Nouvelles,» dans: *Combats pour l'histoire* (Paris: Armand Colin, 1992), pp. 35, 40 et 41.

(15) Lucien Febvre: «Vers une autre histoire,» publié en 1949, repris dans: *Combats pour l'histoire*, pp. 437 et 438:

«التاريخ الذي هو طريقة لتنظيم الماضي من أجل منعه من الإثقال على كواهل البشر [. . .]. تنظيم الماضي حسب الحاضر: هذا ما يمكننا تسميته الوظيفة الاجتماعية للتاريخ».

إله النوم التي صدرت في عام 1946[16]. بهذه الكلمة الجامعة، كان يعمل على التحدث عن تجربة المقاومة الغربية، متناولاً إياها بوصفها زماناً بين زمانين، حيث تمّ اكتشاف «كنز» وتم الإمساك به خلال لحظة باليدين، لكننا لم نكن نعرف لا تسميته ولا نقله. كان هذا الكنز في مفردات أرندت، القدرة على إقامة «عالم مشترك»[17]. ففي الوقت الذي كان يتمُّ فيه تحرير أوروبا، لم يكن المقاومون قد استطاعوا أن يحرّروا «وصيّة» يشار فيها إلى طرق المحافظة على، وإن أمكن توسيع، هذا الفضاء العام الذي كانوا قد بدأوا في إيجاده والذي «كان يمكن للحرية أن تتجلى» فيه. في حين أن الوصية من وجهة نظر الزمان، من حيث إنها تقول «للوريث ما سيكون ملكه شرعاً، تعزو ماضياً إلى المستقبل»[18].

بجعلها على وجه الدقة من هذه الصيغة لرينيه شار جملة الافتتاح في كتاب **بين الماضي والمستقبل** (عنوان أشدّ دقة من ترجمته الفرنسية إلى **أزمة الثقافة**)، كانت أرندت تدخل مفهوم «الثغرة بين الماضي والمستقبل»، الذي ينتظم من حوله الكتاب، مثلَ «غريب بين اثنين في الزمان التاريخي، حيث نعي فاصلاً في الزمان محدداً كلياً بأشياء لم تعد موجودة وبأشياء لم توجد بعد»[19]. كان الزمان التاريخي يبدو آنئذ كما لو كان متوقفاً. فضلاً عن ذلك، كانت

---

(16) René Char, «Feuillets d'Hypnos, 62,» dans: *Oeuvres complètes*, coll. «Bibl. de la Pléiade»; 308 (Paris: Gallimard, 1983), p. 190. Ces notes, écrites entre 1943 et 1944, sont dédiées à Albert Camus.

(17) Etienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* (Paris: Payot-Rivages, 1999), p. 32.

(18) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), pp. 13 et 14.

(19) المصدر نفسه، ص 19.

دراستها الرائدة **أصول الشمولية** قد قادتها إلى استنتاج أن «البنية الحميمية للثقافة الغربية، مع معتقداتها، قد انهارت على رؤوسنا»، وخصوصاً المفهوم الحديث عن التاريخ، المُؤسس على كلمة العملية[20]. ههنا أيضاً، تجربة في الزمان ضالة.

في عام 1968، كان العالم الغربي والمستغرِب مخترقاً من قبل تشنّج كان يعبِّر، بين أشياء أخرى، عن وضع التقدم الرأسمالي موضعَ اتهام، أي الشكّ في الزمان نفسه بوصفه تقدماً، بوصفه حاملاً في ذاته تقدماً في طريقه إلى قلب الحاضر. للإحاطة بهذه اللحظة، تأتي كلمتا **شرخ** أو **ثغرة** تحت قلم المراقبين، حتى ولو لم يَفُتهم أن يكشفوا عن أنَّ الصور المُستعارة من ثورات الماضي المجيدة كليّة الحضور[21]. كان الثوّار الشباب آنئذ، وقد ولد معظمهم بعد عام 1940، يستطيعون في فرنسا على الأقل، أن يلتفتوا في آن واحد نحو كبرى شخصيات المقاومة ونحو تعاليم **الكتاب الأحمر الصغير** للرئيس ماوتسي تونغ، وكذلك نحو دروس الشيوعية الفييتنامية، التي انتصرت على القوّة الاستعمارية القديمة في ديان بيان فو وستنتصر عما قريب على أميركا. في روايته الأخيرة، يحمل أوليفييه رولان (Olivier Rolin) راوِيه، وهو يتحدث عن نفسه، على القول باتجاه مخاطبته الشابة: «من هناك، [سنوات 1940 ـ 1945]، من هذا الدمار الهائل إنما أتيتَ، يا صديقي الطيب: من دون التواجد فيه. وُلد جيلك من حدث لم يعرفه»[22] خلال لحظة، بدت أزمة سني

---

(20) Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, coll. «Quarto» (Paris: Gallimard, 2002), p. 867.

(21) Edgar Morin, Claude Lefort et Jean-Marc Coudray, *Mai 1968: La Brèche* (Paris: Fayard, 1968).

(22) Olivier Rolin, *Tigre de papier* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), p. 36.

السبعينيات من القرن الماضي 1970 (البترولية أولاً) تؤكد هذه الاتهامات. بعضهم كان يشيد بـ «النموّ صفر!» كنا خارجين لتونا من «الأعوام الثلاثين المجيدة» بعد الحرب، سنوات البناء، والتحديث السريع، وسباق التقدم بين الشرق والغرب على خلفية الحرب الباردة وإقامة الردع النووي.

ولسوف تزدهر عما قريب ثيمة «العودة إلى» (حتى صارت صيغة جاهزة للتفكير وللبيع). وبعد تدمير ضروب العودة إلى فرويد أو إلى ماركس، جاءت ضروب العودة إلى كَنْت أو إلى الله، وسوى ذلك من ضروب العودة يوماً واحداً والتي تتلاشى في نداءاتها ذاتها. ومع ذلك، فالتقدم (التكنولوجي) يستمر في الركض، في حين أن مجتمع الاستهلاك لم يكن يكف عن الاتساع، مثله مثل مقولة الحاضر التي جعل منها هدفه والتي كانت تؤلف بمعنى ما عنوانه الرسمي. وكانت تظهر للجمهور بدايات الثورة المعلوماتية، المروّجة لمجتمع المعلومات وكذلك للبرامج البيوتكنولوجية. وسوف يأتي عما قريب الزمان القهري، زمان العولمة: **زمان الاقتصاد العالمي**، الداعي على الدوام إلى مزيد من الحركية ومستعيناً أكثر فأكثر بـ**الزمان الحقيقي**؛ بل وكذلك أيضاً وبصورة متزامنة زمان **عالم التراث**، الذي وضعته الأونيسكو في صيغة ميثاق. مثل اتفاقية عام 1972 «من أجل حماية التراث العالمي، الثقافي والطبيعي».

والواقع، عرفت سني الثمانينيات من القرن الماضي انتشار موجة كبيرة: موجة الذاكرة. مع صِنوها، المرئيّ والواضح، التراث: الواجب حمايته، وفهرسته، وتقويمه، بل وكذلك إعادة التفكير فيه. لقد أقيمت **نصُبٌ تذكارية**، وجُدِّدَت المتاحف وازداد عددها، كبيرة وصغيرة. وطفق جمهور عادي كامل، مهموم بمعرفة الأنساب أو فضولي لمعرفتها، يزور دور المحفوظات. ارتبطنا بذاكرة الأماكن، واقترح مؤرخ، بيار نورا (Pierre Nora)، في عام 1984، «**مكان**

الذاكرة». وباعتباره منظماً لمشروع واسع في النشر عن **أماكن الذاكرة**، كان المفهوم ناتجاً أولاً عن تشخيص يتناول حاضر فرنسا.

في الوقت نفسه، عرض فيلم الإبادة (Shoah) (1985) لكلود لانزمان (Claude Lanzmann)، هذا الفيلم الاستثنائي القوي حول الشهادة و«لا أمكنة»/ براءة(*) الذاكرة. فبوضعه تحت عيني المشاهد «رجالاً يدخلون في كينونتهم شهوداً»(23)، كان الفيلم يهدف في الواقع إلى إلغاء المسافة بين الماضي والحاضر: إلى جعل الماضي ينبثق من الحاضر. في عام 1982 كان المؤرخ الأميركي يوسف ييروشالمي (Yosef Yerushalmi) قد نشر كتابه **الذاكرة**، الذي سرعان ما ذاع على جانبي الأطلسي. ومعه، دُشِّنَت النقاشات حول التاريخ والذاكرة. كان يتساءل: «لماذا، في الوقت الذي كانت فيه اليهودية عبر العصور دوماً مطبوعة بقوة بمعنى التاريخ، لم تكن الكتابات التاريخية تقوم إلا بدور الخادم بين اليهود، وفي أغلب الأحيان لم تكن تقوم بأيّ دور؟ كانت ذاكرة الماضي، في المحن التي عرفها اليهود، جوهرية على الدوام، ولكن، لماذا لم يكن المؤرخون أبداً أوائل المؤتمنين عليها؟»(24).

مسّت موجة القاع هذه عملياً، هنا في وقت باكر قليلاً، وهناك في وقت متأخر قليلاً، شواطئ العالم كله، إن لم تمس كل الأوساط: أوروبا القديمة أولاً، وكذلك وكثيراً الولايات المتحدة

(*) لا أمكنة هي ترجمة حرفية للكلمة الفرنسية non-lieux لكنها تعني قضائياً: البراءة، أو لامكان لِـ«الإدانة» مثلاً.

(23) Michel Deguy, dans: *Au sujet de «Shoah», le film de Claude Lanzmann* (Paris: Belin, 1990), p. 40.

(24) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, traduit par E. Vigne (Paris: La Découverte, 1984), p. 12, et Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre. Essais sur la pluralité des temps dans le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 2000), pp. 52-55.

الأميركية، وأميركا الجنوبية بعد العهود الديكتاتورية، وروسيا الغلاسنوست وبلدان أوروبا الشرقية سابقاً، وجنوب أفريقيا بعد خروجها من التمييز العنصري، وأقل من ذلك باقي أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط (باستثناء واضح للمجتمع الإسرائيلي). وبعد أن بلغت القمة في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، سارت الظاهرة في دروب متباينة، حسب الظروف المختلفة. إلا أنه لا شك أن جرائم القرن العشرين، مع مذابحها الجماعية وصناعة الموت الرهيبة، هي العواصف التي انطلقت منها هذه الموجات التذكارية التي انتهت بالانضمام إلى مجتمعاتنا المعاصرة وتحريكها بقوة. لم يكن الماضي «مضى» وكان يُسأل مع الجيل الثاني أو الثالث. موجات أخرى، أكثر «قرب عهد»، كموجة الذكريات الشيوعية، سوف تسير أيضاً فترة طويلة، حسب خطوات وإيقاعات متفرقة[25].

الذاكرة صارت على كل حال الكلمة الأكثر تشميلاً: مقولة ما وراء تاريخية، لاهوتية أحياناً. لقد زعموا أنهم يجعلون الذكرى لكل شيء، وفي المبارزة بين الذاكرة والتاريخ، سرعان ما أعطيت الأسبقية للأولى، محمولة من قبل هذه الشخصية التي صارت مركزية في فضائنا العام: الشاهد[26]. تساءلنا عن النسيان، وأبرزنا واستدعينا

(25) Charles S. Maier, «Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du facisme, mémoire du communisme,» *Le Débat*, no. 122 (2002), pp. 109-117, et Anne-Marie Losonczy, «Le Patrimoine de l'oubli, Le parc-musée des statues de Budapest,» *Ethnologie française*, no. 3 (1999), pp. 445-451,
(حيث يقدم المؤلف هذا المتحف في الهواء الطلق، الجانبي وغير المكتمل فعلاً، جامعاً تماثيل الحقبة الشيوعية. الاحتفاظ من أجل المحو).

(26) Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire. Les Conditions sociales de l'attestation personnelle* (Paris: Éd. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1998); Annette Wieviorka, *L'Ere du témoin* (Paris: Plon, 1998), et François Hartog, «Le Témoin et l'historien,» *Gradhiva*, no. 27 (2000), pp. 1-14.

«واجب الذاكرة» وبدأنا، أحياناً أيضاً، التنديد بالإساءة إلى الذاكرة أو إلى التراث[27].

من المحيط الهادئ إلى برلين

لم أدرس في عملي مباشرة هذه الأحداث الضخمة. وبما إني لست مؤرخَ ما هو معاصر ولا مُحلِّل الأحداث الراهنة، فقد وجهت أبحاثي نحو دروب أخرى. وهي ليست أيضاً بصورة مباشرة دروب نظرية التاريخ، لكني أجهد، في كل مرة أستطيع فيها، أن أفكر في التاريخ بينما أمارس التاريخ. ليس المقصود إذن أن أقترح بَعْدَ آخرين، وأفضل من الآخرين، شرحاً عاماً أو أكثر عمومية لهذه الظواهر التاريخية المعاصرة. فمقاربتي مختلفة، وحديثي آخر. هذه الظواهر، أتناولها بطريقة غير مباشرة، متسائلاً عن الزمنيات التي تُبَنْيِنُها أو تنظمها. بأي نظام زمان حُملت؟ وأي نظام هنّ حمَلنه أو أعراضُه؟ وأيّ «أزمة» زمان هنَّ قرائنها؟

وللقيام بذلك، يحسن العثور على بعض المداخل. فبما إنني مؤرخ التاريخ مفهوماً بوصفه شكلاً من تاريخ فكري، استطعتُ شيئاً فشيئاً أن أجعل من ملاحظة ميشال دو سرتو ملاحظتي. صار الزمان إلى هذا الحدّ معتاداً لدى المؤرخ بحيث إنه حيّده أو استخدمه أداة. إنه غير مُفكَّرٍ به، لا لأنه يمكن أن يكون غير قابل للتفكير، بل لأنه

---

(27) Kerwin L. Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse,» *Representations*, no. 69 (2000), pp. 127-150; *Politiques de l'oubli*, Le Genre humain; no. 18 (Paris: Éditions du Seuil, 1988). Sur l'historien à la fois «trouble-mémoire» et «sauve-mémoire»; Pierre Laborie, *Les Français des années troubles* (Paris: Desclée de Brouwer, 2001), pp. 53-71, et Régine Robin, *La Mémoire saturée* (Paris: Stock, 2003).

لا يُفَكَّرُ أو، ببساطة أكثر، لا يُفكَّرُ به. وبوصفي مؤرّخاً أجهد في أن أكون منتبهاً لزماني، فقد لاحظت على هذا النحو، كآخرين كثر، الصعود السريع لمقولة الحاضر حتى فرضت نفسها بداهةً حاضر كليّ الحضور[28]. وهو ما أسمّيه هنا «الحاضرية».

هل يسعنا أن نحيط بهذه الظاهرة على نحو أفضل؟ ما هو فحواها؟ وأيّ معنى نضفيه عليها؟ مثلاً، ضمن إطار التاريخ المهني الفرنسي، صاحَبَ هذه الحركة ظهور تاريخ يعلن عن نفسه اعتباراً من ثمانينيات القرن الماضي بوصفه «تاريخ الزمان الحاضر». ففي نظر رينيه ريمون (René Rémond)، أحد محاميه الأكثر مثابرة، فإن «تاريخ الزمان الحاضر علاج جيّد ضدّ العقلنة **البعدية**، ضدّ الأوهام

---

(28) François Hartog, «Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?,» *Annales*, no. 1 (1995), pp. 1223-1227.

يصف زكي لايدي (Zaki Laïdi) «زمناً مكتفياً بذاته»: *Le Sacre du présent*, pp. 102-129. يتحدث جيروم باشيه (Jérôme Baschet) انطلاقاً من تجربته كاختصاصي بالقرون الوسطى ومتابعاً للحركة الزاباتية (zapatiste) عن «حاضر مستمرّ»: «التاريخ في مواجهة الحاضر المستمرّ، بعض الملاحظات حول العلاقة «ماض/ مستقبل»»، في: *Les Usages politiques du passé*, sous la direction de François Hertog et J. Ravel (Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2001), pp. 55-74, et Marc Augé, *Le Temps en ruines* (Paris: Gallimard, 2003),

الذي يلح فيه على الحاضر المستمرّ لـ «عالمنا العنيف، الذي لم تعد تملك فيه بقاياه الزمان لتصير أطلالاً» (ص 10). الذي يعارضه بزمان الأطلال، ضرب من «زمان محض، لا تأريخ فيه، غائب عن عالمنا من الصور، ومن الأشباه، ومن إعادة البناء» (المصدر المذكور).

إنّ المعنى الذي أعطيه إلى الحاضرية أشدّ اتساعاً من المعنى شبه التقني الذي كان يضفيه عليه جورج و. ستوكينغ (George W. Stocking) في مقالته: «On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences,» (repris dans: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982), pp. 2-12).

إن المقاربة الحاضرية هي التي تتناول الماضي بينما تتطلع إلى الحاضر، في حين أن التاريخاني يُقدِّمُ الماضي من أجل الماضي.

البصرية التي يمكن أن تؤدي إليها المسافة والابتعاد»[29]. ولقد طُلِبَ إلى المهنة، بل أُنذِرت في بعض الأحيان، أن تستجيب لطلبات التاريخ المعاصر أو المعاصر جداً المتعدّدة. فبما أنه حاضر على جبهات عديدة، تواجد هذا التاريخ خاصة وقد وُضِعَ تحت أضواء الأحداث الراهنة القضائية، بمناسبة محاكمات الجرائم ضد الإنسانية التي كانت خاصّتها الأولى مواجهتها زمنية غير القابل للتقادم لا سابق لها[30].

بدا لي مفهوم تدبير التاريخانية عملياً للقيام بهذا التحقيق. فقد دفعتُ به للمرة الأولى في عام 1983، من أجل بيان جانب - هو الأهم في نظري - من جوانب مقترحات عالِم الأنثروبولوجيا الأميركي مارشال سالان (Marshall Sahlins)، لكنه قلَّما استرعى في حينه الانتباه: بالكاد انتباهي أكثر من انتباه الآخرين[31]. كان لا بدّ من أزمنة أخرى! كان سالان، وقد انطلق من جديد اعتباراً من تأملات كلود ليفي - ستراوس في المجتمعات «الحارة» والمجتمعات «الباردة»، يعمل في الحقيقة على الإحاطة بشكل التاريخ الذي كان خاصاً بجزر المحيط الهادىء. بعد أن تركت التعبير، إن صح التعبير جانباً، من دون إعداده أكثر من ذلك، عثرت عليه من جديد، ليس لدى المتوحشين هذه المرّة وفي الماضي، بل في الحاضر وهنا؛ لقد فرض نفسه بنفسه تقريباً، وبصورة أدق بعد عام 1989، كطريقة من

---

(29) *Ecrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida* (Paris: Éditions du CNRS, 1993), p. 33. Henry Rousso: «Pour une histoire du temps présent,» dans: *La Hantise du passé*, entretien avec Philippe Petit (Paris: Textuel, [2001]), pp. 50-84.

(30) Voir, en dernier lieu, Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire* (Paris: Albin Michel, 2003), pp. 11-61.

(31) François Hertog, «Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire,» *Annales ESC*, no. 6 (1983), pp. 1256-1263.

طرق استجواب ظرف ما، حيث تصير مسألة الزمان رهاناً قوياً، ومشكلة: بل وسواساً في بعض الأحيان.

وخلال ذلك، ألِفتُ مقولتيْ «التجربة» و«الانتظار» البعد تاريخيتيْن، على النحو الذي استخدمهما وِفْقَه المؤرخ الألماني رينهارت كوزلك (Reinhart Koselleck)، بهدف إعداد علم علامات الأزمنة التاريخية. كان، وهو يستجوب تجارب التاريخ الزمانية، يبحث في الحقيقة «كيف كانت أبعاد الماضي والمستقبل الزمانية في كلِّ حاضر قد وُضِعَت في علاقة»[32]. كان من المهم التحقيق هنا على وجه الدقة، آخذين بعين الاعتبار التوترات الموجودة بين حقل التجربة وأفق الانتظار ومع انتباهنا لأنماط تمفصل الحاضر والماضي والمستقبل. كان بوسع مفهوم تدبير التاريخانية على هذا النحو أن يستفيد من إقامة حوار (ولو بواسطتي) بين سالان وكوزلك: بين الأنثروبولوجيا والتاريخ.

وكانت الندوة التي صمّمها عالم الإغريقيات مارسيل دوتيان، اختصاصي المقارنة الأكثر من عازم، فرصة لاستعادته ولاستخدامه بصورة مشتركة مع عالم أنثروبولوجيا هو جيرار لانكلو (Gérard Lenclud). كانت تلك طريقة في متابعة الحوار، مع نقله بعض الشيء، المتقطع لكنه المتواتر، الفاتر أحياناً لكنه غير المهجور أبداً، بين الأنثروبولوجيا والتاريخ الذي كان قد افتتحه كلود ليفي - ستراوس في عام 1949. يمكن أن يُفهم «تدبير التاريخانية»، كما كنا نكتب آنئذ، بطريقتين. بمعنى محدود، كيف يعالج مجتمع ما ماضيه ويتعالج به. وبمعنى أوسع، يستخدم فيه تدبير التاريخانية للإشارة إلى

---

(32) Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hook (Paris: Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990), pp. 307-329.

«طريقة وعي الذات من قبل جماعة بشرية»[33]. كيف، لكي نستعيد مفردات ليفي ستراوس (التي سأعود إليها في ما بعد)، «تستجيب» بـ «درجة من التاريخانية» مطابقة لكلِّ المجتمعات. وبصورة أدقّ، على المفهوم أن يتمكن من تقديم أداة من أجل مقارنة أنماط تاريخ مختلفة، بل أيضاً وحتى أولاً، أضيفُ الآن، من أجل تسليط الضوء على أنماط العلاقة مع الزمان: أشكال من تجربة الزمان، هنا وهناك، اليوم والأمس. طرق الوجود بالنسبة إلى الزمان. إذا كانت التاريخانية، التي رسم بول ريكور مسارها منذ هيغل وحتى هايدغر، من جانب الفلسفة، تشير إلى «شرط الوجود التاريخي»[34] أو كذلك «الإنسان الحاضر لنفسه بوصفه تاريخاً»[35]، فإننا هنا سنكون أوّلاً متنبهين إلى تعدّد تدابير التاريخانية.

أخيراً، رافقني المفهوم خلال إقامة في برلين، في ويستشافتسكولغ (Wissenschaftskolleg)، عام 1994، في الوقت الذي لم تكن فيه آثار الجدار قد اختفت، ولم يكن فيه وسط المدينة إلا أشغالاً وورشات قائمة أو قادمة، وكان الجدل قائماً حول إعادة بناء أو عدم بناء القصر الملكي، وكانت الواجهات الكبرى المهجورة، المجدورة بالشظايا، ومباني شرق المدينة تجعل مرئياً

---

(33) بعد نشره في الوثائق التحضيرية للندوة، استعيد النصّ في كتاب: Institut français de Bucarest, *L'Etat des lieux en sciences sociales,* textes réunis par A. Dutu et N. Dodille (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 29.

Voir la présentation du dossier par: Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), pp. 61-80.

(34) Ricoeur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 480-498, et «Mémoire: Approches historiennes, approches philosophiques,» pp. 60-61.

(35) Jean-François Lyotard, «Les Indiens ne cueillent pas de fleurs,» *Annales*, no. 20 (1965), p. 65 (article sur *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss).

زماناً كان، هناك، قد انصرم بصورة مختلفة. سيكون من الزيف القول إنه كان قد تجمّد. كانت برلين مع فضاءاتها الكبيرة الخاوية هذه، بوارها و«ظلالها»، تبدو لي مدينة من أجل المؤرخين، يمكن فيها أكثر من أي مكان آخر أن يُلامَسَ لامُفكَّرُ الزمان (لا النسيان، والمكبوت، والمُنكر وحسب).

حملت برلين أكثر من أي مدينة أخرى في أوروبا، وربما في العالم، على امتداد سنوات تسعينيات القرن الماضي آلاف الأشخاص على العمل من ممهّدي الأرض المهاجرين إلى كبار المعماريين العالميين. صارت، وقد أضحت حظ مخططي المدن والصحافيين، نقطة عبور إجبارية، بل على الموضة، «موضوعاً جيداً»، مختبراً، مكانَ «تأمل». لقد استثارت تعليقات لا تُحصى وخصومات كثيرة؛ كما حملت على إنتاج كميات هائلة من الصور، والكلمات، والنصوص، وربما بعض الكتب العظيمة أيضاً[36]. من دون نسيان الآلام والخيبات التي جرفتها هذه الانقلابات. لأنَّ الزمان هنا أكثر من أيّ مكان آخر، كان مشكلة، مرئية، واضحة، لا مهرب منها. أي علاقة نقيمها مع الماضي، المواضي بالطبع، بل وكذلك وبصورة قوية مع المستقبل؟ من دون نسيان الحاضر أو، على العكس، من دون المخاطرة في ألا نرى سواه: كيف، بالمعنى المباشر للكلمة، نسكنه؟ ما الذي نهدمه، ما الذي نحتفظ به، ما الذي نعيد بناءه، ما الذي نبنيه، وكيف؟ تلك قرارات وأفعال تفضي إلى علاقة صريحة مع

---

(36) مثلاً: Günter Grass, *Toute une histoire*, traduit par Cl. Porcell et B. Lortholary (Paris: Éditions du Seuil, 1977); Cees Nooteboom, *Le Jour des morts*, traduit par Ph. Noble (Arles: Actes Sud, 2001). Dans registre différent, Emmanuel Terray, *Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne* (Paris: Odile Jacob, 1996), et Régine Robin, *Berlin chantiers* (Paris: Stock, 2001).

الزمان. من الذي يبهر البصر إلى هذا الحدّ بحيث نجهد في ألا نراه؟

من جانِبَي الجدار الذي سيصير شيئاً فشيئاً جدار الزمان، بُذِلَ الجهد بداية في محو الماضي. فالتصريح، كما فعل هانس شارون (Hans Scharoun): «ليس بوسعنا أن نبغي في الوقت نفسه بناء مجتمع جديد وإعادة بناء المباني القديمة»، يمكن في الواقع أن يسري على الجهتين(37). كان شارون، وهو معماريّ شهير، سبق أن رأس لجنة تخطيط المدن والمعمار فور انتهاء الحرب، قد بنى على وجه الخصوص قاعة الموسيقى للفرقة الفلهارمونية. مدينة رمزية، مكان الذكرى بالنسبة إلى أوروبا مأخوذة في مجموعها، كي نقول ذلك بسرعة، بين النسيان وواجب الذكرى، تلك هي برلين في مقتبل القرن الحادي والعشرين. ههنا، في عينيْ المتنزه - المؤرخ، لا تزال تعرض نفسها على الرؤية فتات، آثار، علامات نظم زمان مختلفة، كما نتحدث عن النظم في الهندسة المعمارية.

هكذا، وقد تكوّن على شواطئ جزر المحيط الهادىء الكبير، رسا المفهوم لكي ينتهي في برلين، في قلب التاريخ الأوروبي الحديث نفسه. هناك، بعد أن أُعيد النظر فيه، اتخذ في النهاية شكلاً في نظري. تحت عنوان **نظام الزمان 1**، سوف نذهب أولاً من جزر فيجي (Fidji) إلى شيري (Schérie)، أو من المحيط الهادىء المدروس من قبل سالان إلى بحر رحلات عوليس (Ulysse)، بطل هوميروس. سيكون ذلك تمريناً مزدوجاً على «النظرة المبتعدة» وأول

(37) Etienne François, «Reconstruction allemande,» dans: *Patrimoine et passions identitaires*, sous la présidence de Jacques Le Goff (Paris: Fayard, 1998), p. 313 (pour la citation de Scharoun), et Gabi Dolff-Bonekämper, «Les Monuments de l'histoire contemporaine à Berlin: Ruptures, contradictions et cicatrices,» dans: *L'Abus monumental*, sous la présidence de Régis Debray (Paris: Fayard, 1999), pp. 363-370.

تجربة للمفهوم. وقبل أن تحملنا رحلة طويلة على الوصول مباشرة تقريباً إلى نهاية القرن الثامن عشر الأوروبي، فإن وقفة تحمل عنوان «عوليس لم يقرأ أوغسطين»، ستسمح بإتاحة مكان للتجربة المسيحية عن الزمان، لنظام مسيحي للزمان، وربما لتدبير مسيحي للتاريخانية.

بعد ذلك، من أجل هذه اللحظة شديدة القوة في أزمة الزمان في أوروبا، قبل وبعد الثورة الفرنسية، سيكون شاتوبريان دليلنا الرئيس. سوف يصحبنا ذهاباً من العالم القديم إلى العالم الجديد، من فرنسا إلى أميركا وإياباً. مسافر لا يكلّ، «سبّاح»، كما سيكتب في نهاية **مذكرات من ما وراء القبر**، وجد نفسه «على ملتقى نهريْن»، وبدا مأخوذاً بين نظامَي زمان ومشدوداً بين تدبيرَي تاريخانية: القديم والجديد، التدبير الحديث. ذلك أنّ كتابته لم تكفَّ أبداً عن الانطلاق من تغيّر التدبير هذا، ومن العودة إلى ثغرة الزمان هذه التي فُتحت في عام 1789.

مع **نظام الزمان 2**، نستجوب في المقام الثاني معاصرنا، مباشرة هذه المرّة، انطلاقاً من هاتين الكلمتين السيّدتين اللتين هما الذاكرة والتراث. هاتان الكلمتان الرئيستان اللتان كثيراً ما لُجِئ إليهما، وشُرِحتا واستُخدِمتا بطرق عديدة، لن تُعرَضا هنا لذاتيهما، بل ستعالجان فقط بوصفهما قرينتين، عرَضيْن أيضاً لعلاقتنا بالزمان ـ طرقاً مختلفة في ترجمة، وتحريف، واتباع، ومضادّة نظام الزمان: بوصفهما شاهدتيْن على اللاّيقين أو على «أزمة» النظام الحاضر للزمان. سوف يصحبنا سؤال: هل إن تدبيراً جديداً للتاريخانية مُركّزاً على الحاضر، في طريقه إلى التكوّن[38]؟

---

(38) انظر انطلاقاً من التساؤل الفلسفي، التأملات الموازية لبرتراند بينوش، «بعد التاريخ، الحدث»: Bertrand Binoche, «Après l'histoire, l'événement,» *Actuels Marx*, no. 32 (2002), pp. 139-155.

إن «الكرونوزوفيات» الكبرى، هذه الخلائط من التنبؤات ومن ضروب التقسيم إلى مراحل، ثم الخطابات حول التاريخ العام - من بوسويه إلى ماركس، مروراً بفولتير، وهيغل، وكونت، من دون نسيان شبنغلر أو توينبي - لم تغب على امتداد التاريخ[39]. أما وقد أطلقت من قبل استفهامات حول المستقبل، فقد عملت هذه الأبنية بصورة أساسية، أياً كان اختلاف الفرضيات التي كانت تحملها (سواء فضلت في الإجمال منظوراً دورياً أو خطياً)، على إدراك العلاقات بين الماضي والمستقبل، على اكتشافها، على تثبيتها: على السيطرة عليها، من أجل الفهم والتوقع. على مدخل هذا الدهليز الطويل، المنهار منذ زمن بعيد، نستطيع أولاً التوقف لحظة أمام التمثال الذي ظهر لنا في الحلم لنبوخذ نصّر، ملك بابل.

كان تمثالاً هائلاً، كما يحدد الوصف، «كان رأسه من الذهب الصافي، والصدر والذراعان من الفضة؛ والكليتان والفخذان من البرونز؛ والساقان من الحديد، والقدمان من الحديد في جزء منهما ومن الطين في الجزء الآخر». ها هو حجر يسقط من حيث لا ندري لكي يحطم التمثال من القدمين إلى الرأس. بعد أن قُبل في حضرة الملك، يبدأ النبيّ دانيال، الوحيد القادر على تأويل الحلم، بالتصريح: «يوجد إله في السماوات يوحي بالأسرار ويُعرِّفُ الملك نبوخذ نصّر بما سيحدث في ما يأتي من الأيام». ويشرح، أنّ كل معدن وكل جزء، يطابق عهداً ملكياً: إذ يخلف العهد الملكي الأول

---

(39) Pomian, *L'Ordre du temps*, pp. 101-163,

أو بوميان، **نظام الزمان**، ص 161 - 248،

Karl Löwith, *Histoire et salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1953], traduit par J.-F. Kervégan (Paris: Gallimard, 2002).

عهد ثان، ثم ثالث، ورابع، قبل أن يأتي في النهاية العهد الخامس الذي سيصير إلى الأبد مملكة الإله[40]. هو ذا معنى الرؤية.

كان سفر دانيال المؤرخ في سنة 164-163 قبل الميلاد، يرى الممالك البابلية، والميدية والفارسية، والمقدونية، مع الإسكندر وخلفائه. وضمّ مؤلّفو السفر بطريقة فريدة رسماً إجمالياً معدنياً إلى الرسم الإجمالي لتعاقب الإمبراطوريات، الحاضر لدى المؤرخين اليونانيين منذ هيرودوت أصلاً. ولكنهم جعلوا من هذا الخليط شيئاً آخر تماماً، بتسجيلهم إياه ضمن منظور رؤيوي[41]. ولئن أمكن بعد ذلك أن يتنوّع التعرّف على العهود الملكية، وأن يختفي الميديون، وأن يغلق الرومان السلسلة إلى زمن طويل، فإنّ القيمة النبوية للرسم الإجمالي العام بقيت بلا مساس.

بنية أخرى، ذات فحوى كبير أيضاً، كانت بنية عصور العالم. ففي القرن الخامس الميلادي، استعاد أوغسطين ورسم بصورة دائمة نموذج عصور العالم السبعة. وكان قد استخدم دعامة في **خطاب حول التاريخ العام** لبوسويه في نهاية القرن السابع عشر. حينما عرَضَ أمام ولي العهد «نظام الأزمنة»، «استعاد هذا النظام هذا التقسيم الشهير الذي يقوم به المؤرّخون لديمومة العالم»[42]. يدشن آدم العصر الأول، في حين كان السادس مُفتَتَحاً من قبل المسيح. كان يتطابق

(40) Daniel 2, 28-45. Les références bibliques sont données dans l'édition de la Pléiade, publiée sous la direction d'Edouard Dhorme.

(41) Arnaldo Momigliano: «Daniel et la théorie grecque de la succession des empires,» dans: *Contributions à l'histoire du judaïsme*, traduit par P. Farazzi (Nîme: Éditions de l'Eclat, 2002), pp. 65-71.

(42) Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 142.

واليوم السادس، وكان أيضاً عصر الشيخوخة، وكان يجب أن يدوم حتى نهاية العالم[43]. لكن هذا «الزمان الوسيط» كان في آن واحد شيخوخةً وتجديداً، بانتظار سبت اليوم السابع الذي يأتي بالراحة الأبدية في رؤية الله.

على هذه الأُسس (أُسس العصور وتعاقب الإمبراطوريات، اللذين انضاف إليهما في ما بعد مفهوم انتقال الإمبراطورية (translatio))، شديدة الحضور والتأثير خلال أمد طويل في التاريخ الغربي، تمّ أولاً مع الإنسانوية تقاسم العصور القديمة، والعصر الوسيط، والعصور الحديثة. ثم انفصل انفتاح المستقبل والتقدّم بالتدريج بصورة أكثر على الدوام عن أمل النهاية. بتزمين مثال الكمال[44]. تم الانتقال آنئذ من الكمال إلى إمكان الكمال وإلى التقدم. وذلك إلى الحطّ باسم المستقبل من الماضي، المُتجاوز، وكذلك أيضاً من الحاضر. إذ بما أنه ليس شيئاً آخر غير عشية الغد الأفضل، إن لم يكن «الوضّاء»، فبالوسع بل من الواجب أن يُضحّى به.

طبعت تطورية القرن التاسع عشر الزمان، في حين يمتد ماضي الإنسان أكثر فأكثر. فالـ 6000 سنة من التكوين لم تكن إلا حكاية أطفال. وكانت العوامل هي تقدّم العقل، ومراحل التطور أو تعاقب أنماط الإنتاج، وكل أسلحة فلسفة التاريخ. كان ذلك أيضاً العصر الذهبي لكبرى فلسفات التاريخ، التي أعقبها في عشرينيات القرن الماضي مختلفُ التأملات في الانحطاط وموت الحضارات. فـ **تدهور**

---

(43) Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5, dans: *Oeuvres de saint Augustin. 33, La Cité de Dieu: Livres I-V*, Bibliothèque augustinienne (Paris: Désclée de Brouwer, 1959), Auguste Luneau, *L'Histoire de salut chez les Pères de l'Eglise* (Paris: Beauchesne, 1964), pp. 285-331.

(44) Koselleck, *Le Futur passé*, notamment pp. 315-320.

الغرب لشبنغلر بل وكذلك فاليري الذي سبقت الإشارة إليه، «يائس» من التاريخ ومصادِق على الطابع الفاني للحضارات[45]. كان التاريخ العام الفاتح والمتفائل يبدو وقد فات زمانه. كان علم القصور الحراري يكسب وينتهي بالتغلب.

في تلك السنوات نفسها، بدأ التاريخ، ذلك الذي كان على الأقل يطمح إلى أن يصير علماً اجتماعياً، بصورة جدّية في البحث عن زمنيّات أخرى، أكثر عمقاً، وأكثر بطأً، وأكثر فعليّة. ولقد جعل من نفسه، وهو يبحث عن الدورات منتبهاً إلى الأطوار وإلى الأزمات، تاريخ الأسعار[46]. كان ذلك أول برنامج لتاريخ اقتصادي واجتماعي، على النحو الذي صيغ بموجبه، في فرنسا، من حول أوائل **الحوليّات**. بعد الحرب العالمية الثانية، برزت ثلاث سمات في ما يخص الزمان. فعلم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا الفيزيائية لم يكفا عن نقل وقهقرة ظهور أوائل الجنس البشري زمانياً. ومنذئذ صار ذلك يُعَدُّ بملايين السنين. فإذا كانت «ثورة العصر الحجري» في النهاية قد حدثت بالأمس، فماذا عن الثورة الصناعية؟! لدى المؤرخين، يقترح فرنان بروديل على كلِّ ممارسي العلوم الاجتماعية المدّة الطويلة ويدعو لاعتماد «تعدّدية الزمان الاجتماعي»[47]. وبما أنه ينتبه للبُنى، ويهتم بالمستويات والطبقات، باعتبار أنّ لكلٍّ زمانياته الخاصة به، فإنّ التاريخ يعتبر نفسه في ما يخصّه بوصفه «جدلية الديمومة». لم يعد ثمة زمان فريد، وإذا كان الزمان فاعلاً، فهو فاعل متعدد

(45) Paul Valéry, «Regards sur le monde actuel,» dans: *Oeuvres*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1960), t. II, p. 921.

(46) Ernest Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au 18º siècle* (Paris: Dalloz, 1933).

(47) Fernand Braudel, «Histoire et sciences sociales. La Longue durée,» *Annales ESC*, no. 4 (1958), pp. 725-753.

الأشكال، متغير الأشكال، مجهول أيضاً، إذا كان صحيحاً أن المدّة الطويلة هي هذا «السطح الهائل من الماء شبه الساكن» الذي «يجر نحوه كلَّ شيء» بصورة لا تقاوم.

السمة الثالثة أخيراً، وهي الأهم بالنسبة إلى حديثنا، هي الاعتراف باختلاف الثقافات. ويُعتبر كتاب كلود ليفي ستراوس، الذي طلبته الأونيسكو ونشرته في عام 1952، **العِرق والتاريخ**، النصَّ المرجع في هذا المجال[48]. في هذه الصفحات، يبدأ بنقد «الثوروية المزيّفة»، المُدانة بوصفها الموقف الذي يقوم بالنسبة إلى المسافر الغربي على الاعتقاد بأنه «عثر من جديد»، مثلاً، على العصر الحجري لدى سكان أستراليا أو بابوازي الأصليين. ثم وُضِعَ التقدّم بعد ذلك بصورة قويّة ضمن منظور المستقبل. ووجب أن تُرَى أشكال الحضارة التي كنا ميّالين إلى تخيّلها «بوصفها **مُتدرجة في الزمان**»، بالأحرى، بوصفها «**معروضة في المكان**». وهكذا فإنّ الإنسانية «المُتقدّمة لا تشبه شخصية صاعدة سلماً، مضيفة في كلّ واحدة من حركاتها درجة إضافية إلى كلّ الدرجات التي صارت من مكتسباتها؛ بل تستدعي بالأحرى اللاعب الذي يتوزع حظه على عدّة أرقام [...] إذ ليس الزمان تراكمياً إلا من وقت لآخر، أي إن الحسابات تُجمَع لكي تشكل تركيباً موائماً»[49].

يجب أن يُضاف أيضاً إلى هذا التنسيب الأول، المبدئي، تنسيب ثانٍ، مرتبط بموقف المُراقب نفسه. لكي يجعل من نفسه مفهوماً، استدعى كلود ليفي ستراوس حينئذ نثرات من نظرية النسبية:

---

(48) Claude Lévi-Strauss: *Race et histoire*, coll. «La Question raciale devant la science moderne» (Paris: Unesco, 1952), repris dans: *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973), pp. 377-431.

(49) المصدر نفسه، ص 393-394.

«لكي يبرهن على أن بُعْدَ وسرعة انتقال الأجسام ليست قيماً مطلقة، بل تتوقف على موقف المراقب، يُذَكِّر أنّ سرعة وطول القطارات الأخرى في نظر المسافر الجالس قرب نافذة قطار ما، تتباين حسب إذا ما كانت تنتقل في الاتجاه نفسه أو في الاتجاه المعاكس. والحق أن كلّ ابن ثقافة ما يتضامن بصورة وثيقة معها تضامن هذا المسافر المثالي مع قطاره»[50].

حجة أخيرة في النهاية، يمكن أن تبدو تناقض الحجة السابقة، ليس ثمة مجتمع تراكمي «في ذاته وبذاته»: لا يمكن لثقافة معزولة أن تكون تراكمية. وأشكال التاريخ الأكثر تراكمية قد أمكن الوصول إليها في الحقيقة من قبل مجتمعات «جامعة رهاناتها الخاصة بكل منها»، إرادياً أو لا إرادياً. ومن هنا الأطروحة الأخيرة للكتاب، الأهم هو **الفارق التفاضلي** بين الثقافات. وههنا إنما يقوم «إسهامها الحقيقي» الثقافي في تاريخ تعدُّ سنواته بالآلاف، وليس في «قائمة مبتكراتها الخاصة»[51]. كذلك، الآن وقد دخلنا في حضارة عالمية، فلا بدّ للاختلاف من أن يُحفظ، ولكن شريطة فهمه لا بوصفه محتوى بل بوصفه شكلاً: المهمّ «واقعة» الاختلاف نفسها خصوصاً وأقل منها «المحتوى التاريخي الذي تمنحه إياه كلّ حقبة»[52]. فهمت منظمة الأونيسكو عبر اتفاقياتها ومواثيقها (جزئياً على الأقل) الرسالة. مادام ثمة اتفاقية دولية حول الاختلاف الثقافي قيد الإعداد. تلك هي النقاط الرئيسة لنصٍّ استقبل زمناً بوصفه «آخر خطاب من نوعه حول التاريخ العام»[53].

---

(50) المصدر نفسه، ص 397.

(51) المصدر نفسه، ص 417.

(52) المصدر نفسه، ص 421.

(53) انظر: بوميان، **نظام الزمان**، ص 232، (Pomian, *L'Ordre du temps*, p. 151).

غير أنه في عام 1989 على وجه الدقة، وجد هذا النوع من الخطاب استقبالاً واسعاً مع «نهاية التاريخ؟» لفرانسيس فوكوياما. كما لو كان الأمر ازدهاراً جديداً، بل وكذلك آخر ازدهار؟ كانت الأطروحة وقد قُدِّمت أولاً في شكل مقال ذاع في العالم كله، ثم استعيدت في ما بعد في كتاب، تريد أن تقترح أن الديمقراطية الليبرالية يمكن أن تؤلف «الشكل النهائي لكلّ حكومة إنسانية» ومن ثم، بهذا المعنى، «نهاية التاريخ». «إن ظهور القوى الديمقراطية في أجزاء من العالم ما كان يُتوقع حضورها فيها، وعدم استقرار الأشكال السلطوية من الحكومة وغياب البدائل **النظرية** المتماسكة الكامل للديمقراطية يرغمنا على هذا النحو أن نطرح ثانية السؤال القديم: «هل يوجد، من وجهة نظر أكثر «كوسموبوليتية» بكثير مما كان ذلك ممكناً في زمان كَنْت، تاريخ عام للإنسان؟»[54]. الجواب في نظر فوكوياما نعم. لكن لكي يضيف على الفور: لقد اكتمل[55].

---

(54) Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, trad. fr. (Paris: Flammarion, 1992), pp. 11 et 96. *Spectres de Marx* de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 1993) est, notamment, une longue critique de la thèse de Fukuyama.

(55) روبير بونو (Robert Bonnaud) الذي لم ينتظر بأي حال من ناحيته عام 1989 لكي يؤمن أو يؤمن من جديد، بتاريخ عام لا يفكر كذلك بأنه انتهى! وقد لاقت أبحاثه إذ استفاد على كل حال من التساؤلات الحاضرة حول الزمان انتباهاً أكبر من وسائل الإعلام ومن الجمهور. وبما إنه كان منذ شبابه يستقصي الآليات الزمانية فإنه يبحث في الحقيقة على التعرف على ما يسمّيه «المنعطفات التاريخية العالمية»، بتوثيقه التزامنات (مثلاً تزامن ـ 221، المطبق على العالم المتوسطي والعالم الصيني). بعد نشره في عام 1989، **نسق التاريخ**، Robert Bonnaud, *Système de l'histoire* (Paris: Fayard, 1989);

لم يكف منذئذ عن تدقيق وإرهاف تحليلاته، مقتنعاً بأن التاريخ لا يشكو من «فرط التواريخ، بل من نقص تأريخ ممنهج» انظر: *Tournants et périodes* (Paris: Kimé, 2000), = p. 13;

أين نضع مفهوم تدبير التاريخانية في قاعة معروضات المراجع الكبرى هذه التي استعرضناها على وجه السرعة؟ طموحه في منتهى التواضع ودلالته لو كانت له دلالة محدودة بصورة شديدة! فبوصفه مجرّد أداة، لا يطمح تدبير التاريخانية إلى قول تاريخ العالم الماضي، وأقل منه أيضاً تاريخ العالم القادم. وبما أنه ليس كرونوزوفيا ولا خطاباً حول التاريخ، فإنه لا يفيد أيضاً في التشهير بالزمان الحاضر، أو في الحزن عليه، بل في إنارته في أفضل الأحوال. لقد تعلم المؤرخ الآن ألا يطالب بأيٍّ وجهة نظر مشرفة من علٍ. وهو ما لا يرغمه بأي حال العيْش ورأسه في الرمال، أو في ملفّات المحفوظات وحدها ملتزماً فترته. كما إنه لا يجهد أكثر في أن ينشط من جديد تاريخاً يحركه زمان فريد، مُنظّمٌ هو نفسه بإيقاع الحدث وحده أو، على العكس، بتباطؤ المدة الطويلة أو شديدة الطول. لا مجال لحرمان الذات من كلّ مصادر الوضوح التي حملها الاعتراف بتعدّدية الزمان الاجتماعي. من كلٍّ هذه الأزمنة المُورّقة، المتداخلة، الحائدة، كلّ منها مع إيقاعه الخاص به، التي كان فرنان بروديل، وقد تابعه في ذلك كثرة من الآخرين، مكتشفها المتحمّس. لقد أغنتْ بصورة ملحوظة بتدقيقها وبتعقيدها استمارة أسئلة العلوم الاجتماعية.

على فرضية تدبير التاريخانية وقد صيغت انطلاقاً مما يعاصرنا، أن تسمح ببسط استفهام مؤرخ حول علاقاتنا بالزمان. مؤرخ، بمعنى

= وكان على أبحاثه أن تسمح برسم مجموعات من «المنحنيات الكوكبية» وتزعم دلالة تنبؤية. انظر في نهاية الأمر، تأملات جان بيشلر (Jean Baechler) الذي يقترح: *Esquisse d'une histoire universelle* (Paris: Fayard, 2002).

أنه يتناول عدّة أزمنة، بممارسته الذهاب والإياب بين الحاضر والماضي أو، وهو أفضل، المواضي شديدة الابتعاد على وجه الاحتمال، سواء في الزمان أو في المكان. هذه الحركة هي خصوصيته الوحيدة. بانطلاقه من مختلف تجارب الزمان، يريد تدبير التاريخانية أن يكون أداة كشفية، تساعد على الإدراك على نحو أفضل لا الزمان، كلّ الأزمنة أو كل شيء عن الزمان، بل بصورة رئيسة لحظات أزمة الزمان، هنا وهناك، حين تفقد على وجه الدقة، تمفصلات الماضي والحاضر والمستقبل بداهتها. أليست هذه أولاً «أزمة» الزمان؟ ستكون على هذا النحو طريقة أن تُضاءَ من الداخل تقريباً تساؤلات اليوم حول الزمان، الموسومة بغرابة المقولات: هل نواجه ماضياً منسيّاً أم مذكوراً بوفرة مستقبلاً يكاد أن يختفي من الأفق أم قادماً مُنذراً، حاضراً لا يكفُّ عن الاحتراق في الراهنية أو هو شبه ساكن، لا ينقطع، إن لم يكن خالداً؟ ستكون تلك أيضاً طريقة بإلقاء ضوء ما على السجالات العديدة، هنا وهناك، حول الذاكرة والتاريخ، والذاكرة ضدّ التاريخ، حول ما لا يكفي أبداً أو ما هو كثير أصلاً من التراث.

هذا المفهوم، وهو عملي في فضاء التساؤل المنتج على هذا النحو، مناسب بفعل ومن أجل هذه الحركات من الذهاب والإياب. إذا كان كلّ كائن يملك أساساً تجربة عن الزمان، فإننا لا نتوخى هنا أخذها بعين الاعتبار في كليتها، منتقلين من الأكثر عيشاً إلى الأكثر إعداداً، ومن الأكثر حميمية إلى الأكثر اقتساماً، ومن الأكثر عضوية إلى الأكثر تجريداً[56]، هل يجب أن نكرر أن الانتباه يركز أولاً

(56) حول مفهوم التجربة، انظر: Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, coll. «Hautes Etudes», traduit par A. Escudier (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1997), notamment pp. 201-204.

وخصوصاً على المقولات التي تنظم هذه التجارب وتسمح بقولها، وبصورة أدق أيضاً الأشكال أو طرق تمفصل هذه المقولات أو الأشكال العامة التي هي الماضي، والحاضر، والمستقبل(57). كيف طبقت هذه المقولات في الفكر وفي العمل في آن واحد حسب الأماكن والأزمان والمجتمعات وتوصلت إلى جعل انتشار نظام للزمان ممكناً وقابلاً للإدراك؟ وأيّ حاضر، وأيّ ماض وأيّ مستقبل مُستهدف، مقصود هنا وهناك، أمس أو اليوم؟ يتمحور التحليل إذن حول جانب من التاريخ (بوصفه نوعاً أو فرعاً)، لكن كل تاريخ، أياً كانت، لكي ننتهي، طريقته في التعبير، يفترض، أو يَعيد، أو يترجم، أو يعظّم أو يناقض تجربة أو تجارب الزمان. نمسّ مع تدبير التاريخانية على هذا النحو واحداً من شروط إمكانية إنتاج التاريخ: وحسب علاقات كلٍّ من الحاضر، والماضي، والمستقبل، فإن بعض أنماط التاريخ ممكنة وبعضها الآخر غير ممكن.

---

(57) في كتاب «**اللغة والتجربة الإنسانية**» / (*Le Langage et l'expérience humaine*) يقترح إميل بنفنيست (Emile Benveniste) التمييز بين «الزمان الألسني» و«الزمان الإخباري». الأول هو «زمان اللغة» الذي من خلاله «تتجلى التجربة الإنسانية في الزمان»، في حين أن الثاني هو «أساس حياة المجتمعات»، (*Problèmes du langage*, coll. «Diogène» (Paris: Gallimard, 1966), pp. 3-13),

يمكن لتدبير التاريخانية أن يشارك الواحد والآخر. بوسعنا الرجوع أيضاً إلى ملاحظات نوربير إلياس حول مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل: «تعبر مفاهيم **الماضي** و**الحاضر** و**المستقبل** عن العلاقة التي تقوم بين مجموعة من التغيرات والتجربة التي اكتسبها شخص أو مجموعة. لحظة محددة في داخل دفق مستمرٍّ لا تأخذ مظهر الحاضر إلا بالعلاقة مع إنسان في طريقه إلى أن يعيشها، في حين يأخذ آخرون مظهر ماض أو مستقبل. وبصفتها ترميزات لفترات معيشة، تمثل هذه التعابير الثلاثة لا تعاقباً فحسب كالسنة أو الزوج «سبب ـ أثر»، بل أيضاً الحضور المتزامن لهذه الأبعاد الثلاثة للزمان في التجربة الإنسانية. من الممكن القول إن الماضي والحاضر والمستقبل يؤلفون على الرغم من وجود ثلاث كلمات مختلفات، مفهوماً واحداً هو نفسه»، (Elias, *Du Temps*, p. 86),

انظر أدناه، الفصل الثاني، ص 107 ـ 108.

ينتج الزمان التاريخي، لو اتبعنا رينهارت كوزلك، عن المسافة التي تنشأ بين مجال التجربة، من جهة، وأفق الانتظار، من جهة أخرى: إنه ينتج بفعل التوتر بين الاثنين(58). وهذا التوتر هو ما يقترح تدبير التاريخانية إيضاحَه، وعلى هذه المسافة إنما تعمل هذه الصفحات. وبصورة أشد دقة أيضاً، على أنماط المسافة وطرق التوتر. إن البنية الزمنية للأزمنة الحديثة، في نظر كوزلك المتسمة بانفتاح المستقبل وبالتقدم، تتميز باللاتناظر بين التجربة والانتظار. ويمكن لهذا التاريخ منذ القرن الثامن عشر، أن يُجمل بوصفه تاريخ اختلال لم يكف عن الازدياد بين الاثنين، تحت تأثير التسارع. حتى أن صيغة «بقدر ما تكون التجربة محدودة، بقدر ما يصير الانتظار واسعاً» يمكن أن تُلخص هذا التطور. وكان كوزلك لا يزال في عام 1975 يتساءل حول ما يمكن أن يكون «نهاية» أو خروجاً من الأزمنة الحديثة. ألا تعلن عن نفسها بصيغة من نوع: «بقدر ما تكون التجربة كبيرة، بقدر ما يكون الانتظار حذراً ومفتوحاً»(59)؟

ومن ثمَّ، ألم يفرض نفسه تكوين مختلف بصورة عابرة منذئذ؟ تكوين، على العكس، لمسافة صارت قصوى بين مجال التجربة وأفق الانتظار، على حدود القطيعة. بحيث يبدو توالد الزمان التاريخي كما لو أنه معلق. ومن هنا ربما هذه التجربة المعاصرة في حاضر مستمرّ، لا يُدرك، وشبه ساكن، يعمل على الرغم من كل شيء على أن ينتج من أجل نفسه زمانه التاريخي الخاص به. كل شيء يجري كما لو أنه لم يعد ثمة وجود إلا للحاضر، نوع من امتداد واسع من المياه يحركه هدير لا يتوقف. أمِنَ المناسب آنئذ الحديث عن نهاية أو خروج من الأزمنة الحديثة، أي هذه البنية

(58) Koselleck, *Le Futur passé*, p. 314.

(59) المصدر نفسه، ص 326-327.

الزمانية الخاصة أو من التدبير الحديث للتاريخانية؟ لا نزال لا نعلم شيئاً عن ذلك. عن الأزمة على وجه اليقين. إنها هذه اللحظة وهذه التجربة المعاصرة في الزمان التي أسمّيها بوصفها حاضرية.

تتعلق هذه الصفحات إذن، وهي ليست خطاباً حول التاريخ العام، ولا تاريخاً للزمان، ولا حتى بحثاً حول مفهوم تدبير التاريخانية، بلحظات من التاريخ، وببعض الكلمات الآنية، وتنتخب عدداً من الشخصيات الشهيرة وتقرأ أو تعيد قراءة عدد من النصوص، مستفهمة إياها جميعاً من وجهة نظر أشكال تجربة الزمان التي تكوِّنها أو التي تسكنها، على الرغم منها أحياناً. لا يستهدف البحث تعداد كلِّ تدابير التاريخانية التي أمكن لها أن توجد في تاريخ المجتمعات الإنسانية الطويل. وبما أنه ينطلق من الظرف الحاضر، فإن التفكير لا يكف عن وضعها على مسافة، وهو يصعد في الزمان، لكي يجهد في العودة إليه على نحو أفضل، ولكن من دون الاستسلام لوهم الإشراف عليه من علٍ. مرة أخرى أيضاً، فقد اخترت عن قناعة فكرية وعن مزاج، «الحركة التي تنقل الخطوط»، مفضلاً الحدود والعتبات، لحظات الانعطاف أو الانقلاب، ضروب الشقاق.

تلك كانت من قبلُ الحركية المُنَظِّمة لكتابي **مرآة هيرودوت.** على أيّ جهة من العتبة، وقد وُضِعَ على قمة التاريخ الغربي، كان هيرودوت إذاً؟ قبلها أم بعدها؟ لم يكن بعد أم كان أصلاً مؤرِّخاً؟ أكان أبا التاريخ أم كذاباً؟ والأمر نفسه حين التقيت في الفضاء الأقل اتساعاً والأشد ضغطاً للأدبيات التاريخية الفرنسية، فوستل دو كولانج. معه عبرته على مدار قرن. كان، وقد ولد في عام 1830 وتوفي في السنة المئوية للثورة الفرنسية، مؤرخاً، على وجه التأكيد، حتى الإفراط تقريباً، لكنه لم يكن بذلك أقل تعرضاً للمواجهة: بالنسبة إلى التاريخ ـ العلم الذي كان مع ذلك واحداً من أشد

المروّجين له شظفاً، وبالنسبة إلى جامعة سوربون جديدة أنشأت من أجله، مع ذلك، أول كرسيٍّ للتاريخ القروسطي؛ وهذه المواجهة بالذات، والتي دامت إلى ما بعدَ موته، هي التي سمحت لي أن أكوّن **حالة** فوستل. أما بالنسبة إلى عوليس، كما هو في **مذكرات عوليس**، كتاب استفهامات حول الحدود الثقافية في العالم القديم، (فهو بالنسبة إلي رمز لهذا المنظور. شأن رحّالة بدْئيّ ورجل - حدود، إنه مَنْ لا يكفّ عن وضع الحدود وعن عبورها، مغامراً أن يتعرّض للضياع). ومع زمرة من تبِعَه، من المسافرين بهذه الصفة أو تلك في فضاء الثقافة الإغريقية، يرسم حدود هوية إغريقية. معهم بُنِيَت في الفضاء وفي المدة الطويلة لثقافة، هذه **المسارات** الإغريقية، المنتبهة إلى لحظات الأزمة حيث تضطرب الإدراكات، وتنعطف، وتُصاغُ من جديد.

اليوم، مع تدابير التاريخانية، الموضوع مختلف، وكذلك الظرف. المقصود **جولة** جديدة بين تجارب الزمان وتواريخ هذه المرة تتطوّر في لحظة أزمة الزمان. لقد اتسع المنظور، والحاضر حاضر بصورة أكثر مباشرة، لكنه يديم طريقة الرؤية والفعل، والتقدّم: وهو ما صار طريقتي في العمل.

شكر

أوجِّه شكري إلى جان بيار فرنان، الذي شجعني على كتابة هذا الكتاب وكان أوّل قرائه. شكراً إلى موريس أولاندر الذي اقترح علي تأليفه وكذلك إلى جيرار لانكلو، وإريك ميشو، وجاك ريفيل، ومايكل وورنر. شكراً في النهاية إلى مستمعي حلقتي الدراسية، الذين تحملوا هذه «التدابير».

نظام الزمان 1

الفصل الأول

جُزُرُ تاريخ

في محاضرة، تحمل بصورة دلالية عنوان «في أزمنة أخرى، عادات أخرى: أنثروبولوجيا التاريخ»، كان مارشال سالان (Marshall Sahlins) يقدّرُ، في صدىً لاستفهام جان بول سارتر، بأن «اليوم قد جاء لتكوين أنثروبولوجيا بنيوية، تاريخية». أي «تفجير مفهوم التاريخ انطلاقاً من التجربة الأنثروبولوجية للثقافة»[1]. ولهذا سنبدأ بهذه التجربة، متخذين دليلاً سالان، الذي تريد محاضرته تكوين هذا «اليوم» أو، على الأقل، فجره ووعوده. إنه هذا **التفجير** المعلن أو المبحوث عنه ما يهمني، وفي الوقت نفسه، التأكيد بأن «التواريخ التي كانت حتى الآن غامضة» لهذه الجزر «تستحق أن تمتلك مكاناً إلى جانب التأمل الذاتي للماضي الأوروبي»[2]. لا كتواريخ مجاورة

(1) Marshall Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, coll. «Hautes Etudes,» traduit sous la direction de J. Revel (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1989), p. 78,

كانت المحاضرة قد ألقيت أساساً في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1982 في مقر الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية. أما صيغة سارتر فهي في مقدمة كتابه: *Questions de méthode* (1976).

(2) المصدر نفسه.

وحسب، بل أيضاً بوصفها إسهاماً جاء إلى جوار تأمل حول التاريخ والزمان التاريخي.

كنا آنئذ في عام 1982: زمان آخر أصلاً، إن لم تكن عادات أخرى! ماذا كان الموضوع آنئذ؟ اقتراح أنثروبولوجيا تاريخية هذا، أعدّه سالان انطلاقاً من جزر بعيدة في عمق المحيط الهادئ، صار عالمها الإثنولوجي ومؤرخها، إن لم يكن حافظ وثائقها الصبور. وعلى مرِّ السنوات، والتحقيقات، والبحث في المحفوظات، جعل من هذه الجزر، وبصورة خاصة هاواي (التي تسودها شخصية الكابتن كوك الرمزية والتي أعاد لنا رسم مجدها المزدوج[3])، نقطة عبور إجبارية للتأمل حول الأنثروبولوجيا والتاريخ، وأولاً حول أشكال التاريخ. ومن هناك، استدعى شيرلوك هولمز المحيط الهادىء الجنوبي أكثر من مرّة زملاءه من علماء الأنثروبولوجيا والمؤرّخين[4]. حتى أنه من **ملحق** إلى **ملحق لرحلة كوك**، انتهى إلى أن يحرِّرَ، مقالاً بعد مقال، **ملحقاً لـ الفكر المتوحش** لكلود ليفي ستراوس[5]، الذي كان في البداية واحداً ممن كانوا مصادر وحيه الأساسية. تلك هي أول سمة من هذا الزمان الآخر، بنيوية أعيدت زيارتها في ضوء إسهامات ذرائعية اللغة، في سبيل إنجاح أعراس التاريخ والمنهج

---

(3) Marshall Sahlins, «L'Apothéose du capitaine Cook,» dans: *La Fonction symbolique*, essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith (Paris: Gallimard, 1979), pp. 307-339.

(4) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 13:

«من الممكن، بطريقة مضمونة نسبياً، تقديم حلٍّ بنائي للسرِّ الذي يطرح نفسه منذ تاريخ طويل: من هو مرتكب الجريمة؟ تستخلص هوية المعتدي على كوك، على طريقة شيرلوك هولمز، من المقولات البدائية»؛ انظر أيضاً ص 114-141، وبصورة أكثر اتساعاً، مجموع الكتاب. انظر قبل ذلك: «L'Apothéose du capitaine Cook,» dans: *La Fonction symbolique*, pp. 307-339.

(5) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

البنيوي، بدءاً بالخروج من التعارضات الثنائية المزيفة التي كان قد جعلها تزدهر. فمقابل تعارض الحدث والبنية بوجه خاص، اقترح أن يحل محله مفهوم «بنية الظرف»[6].

من أين كان ينطلق؟ في عام 1960، كان ليفي ستراوس قد أطلق التمييز، الذي سرعان ما اشتهر وكان موضع نزاع عنيف ولا يزال يُساء فهمه حتى اليوم، بين المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الحارّة»[7]. الأولى، كما يسجل، قريبة من «درجة الصفر من الحرارة التاريخية»، وتبدو لنا مستوحاة من «الهمِّ السائد في الاستمرار في كينونتها»، في حين أن الثانية تملك درجة حرارة أعلى أو، بصورة أدقّ، «تعرف فوارق بين درجات الحرارة الداخلية للنسق»، الذي تستخلِص منه «الصيرورة والطاقة». إنها المجتمعات التي «تستبطن، إن أمكن القول، التاريخ لتجعل منه محرِّك تطوّرها»[8]: المجتمعات الأوروبية، في المقام الأوّل. الصورة الموحية كانت بوضوح شديد صورة الآلة البخارية والمحرك الانفجاري، حتى وإن كانت اللحظة الأولى من التسخين في نظر ليفي ستراوس كما رأينا ذلك من قبل، كانت قد استثيرت من قبل ثورة العصر الحجري الجديد، الذي لم تكن الثورة الصناعية إجمالاً إلا تجسيداً قريب العهد لها.

لاسيما وأنه، بعودته بعد أكثر من عشرين عاماً إلى تمييزه،

---

(6) إذا كان الظرف هو «موقف ينتج من لقاء صدفة»، فبنية الظرف هي «التحقيق الفعلي للمقولات الثقافية في وضع ثقافي خاص». انظر: Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 14.

(7) Claude Lévi-Strauss: «Le Champ de l'anthropologie» (1960), repris dans: *Anthropologie structurale deux*, pp. 39-42; Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Paris: Plon; Julliard, 1961), pp. 43-46, et Claude Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie,» *Annales ESC*, no. 6 (1983), pp. 1217-1231.

(8) Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 44.

يدقق أنه كان يجب النظر إليه كما هو بالفعل: بوصفه نموذجاً. بتقديمه حالتين على غرار حالة الطبيعة لدى روسّو، «لا توجدان، ولم يسبق لهما الوجود، ولن توجدا على الإطلاق»، كان الهدف في الحقيقة أولاً وقبل كل شيء، «كشفياً». وأضاف أيضاً، «كلُّ المجتمعات تاريخية بالصفة ذاتها، لكن البعض يقبل ذلك صراحة، في حين ينكره آخرون ويفضّلون تجاهله. إذا كان يمكننا بحق إذن ترتيب المجتمعات وفق سلم مثالي ليس حسب **درجة تاريخانيتها** التي هي نفسها بالنسبة إليها جميعاً، بل حسب الطريقة التي تستشعرها، فينبغي التعرف على الحالات القصوى وتحليلها: ضمن أيِّ شروط وبأي أشكال ينفتح الفكر الجماعي والأفراد على التاريخ؟ متى وكيف، بدلاً من النظر إليه بوصفه فوضى وتهديداً، يرون فيه أداة للتأثير على الحاضر ولتغييره؟»[9] إذا كانت درجة تاريخانية المجتمعات هي ذاتها، لكي نستخدم مفردات ليفي ستراوس ذاتها، «فإنَّ الصورة الذاتية التي تكوّنها عن نفسها» و«الطريقة التي تتحسس بها» هذه التاريخانية، من ناحيتهما، تتباينان. إذ الوعي الذي تملكه عنها والاستخدام الذي تختصها به ليسا متطابقين. أو، إذا ما قيل ذلك بصورة مختلفة، تختلف في ما بينها أنماط التاريخانية، أي طرق عيش وتفكير هذه التاريخانية، والاستفادة منها أيضاً، وطرق مَفصَلة الماضي والحاضر والمستقبل: تدابيرها التاريخانية.

في عام 1998، أخيراً قدَّرَ أنه من الضروري أن يكرر مرة أخرى موقفه، الذي كان لا يزال يُساء فهمه. المقصود مواقف «ذاتية»، يكرر القول، تتبنّاها المجتمعات إزاء التاريخ. حتى أن «هذا التاريخ، بما أنه ليس تاريخنا، فإننا لا ندركه». ثم يتابع مع تقدير جديد، صدى

---

(9) Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie,» p. 1218, nos italiques.

مباشر لسنوات التسعينيات من القرن الماضي: «تساءلتُ عما إذا لم تكن مجتمعاتنا في نهاية القرن هذه تعطي علامات مرئيّة على البرود». ويشرح ما يقول: «لمجتمعاتنا المسؤولة عن مآس رهيبة أو ضحايا لها يرعبها الانفجار السكاني والحروب وكوارث أخرى، يعطي تعلّق وليد بالتراث، والصلة التي تجهد في استعادتها مع جذورها [...] يمكن أن تعطي الوهم كما لحضارات أخرى مهددة بأنها تستطيع ـ من البدهي بصورة رمزية ـ معاكسة مجرى التاريخ وإيقاف الزمان»[10]. إن البرودة في نموذج ليفي ستراوس يمكن أن تكون اسماً آخر لأزمة المستقبل.

لم يلفظ مؤلف **الفكر الوحشي** على الدوام مثل هذا الكلام عن التاريخ، في شكل مجمل مقارن (على الطريقة الذاتية) للتاريخانيات. على هذا النحو، كان في أول مداخلة له في عام 1949 حول الإثنولوجيا والتاريخ قد أطلق السجال في اتجاه آخر: اتجاه طرق العلاقة مع الموضوع، من حيث إن ما يميِّز في نظره الفرعين ليس الموضوع ولا الغاية، ولا المنهج، بل المنظورات: باعتبار أن التاريخ «ينظّم معطياته بالعلاقة مع التعبيرات الواعية، والإثنولوجيا بالعلاقة مع الشروط اللاواعية للحياة الاجتماعية»[11]. إنَّ مسألة التاريخانية، أو بالأحرى أنماطها، لم تكن تؤلف المحور الرئيس لتفكيره.

في عام 1952، بالمقابل، وفي الوقت الذي كان يتناول فيه

---

(10) Claude Lévi-Strauss, «Retour en arrière,» *Les Temps modernes*, no. 598 (1998), pp. 66-69,

الجملة التي تشرح البرودة المعاصرة استشهادٌ يستعيره من مقال آخر من مقالاته، نشر في مجلة: *L'Homme*, nos. 126-128 (1983), pp. 9-10.

(11) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 25. Le texte avait d'abord paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, nos. 3-4 (1949), sous le titre «Histoire et Ethnologie».

لحساب الأونيسكو **العِرق والتاريخ**، لم يكن يستطيع تجاهلها، بل كان يلحُّ على مظهرٍ آخر[12]. كان قد أدخل، وهو المهموم كما رأينا، بتأسيس مفهوم تنوع الثقافات، تعبير **التاريخ الساكن** و**التاريخ التراكمي**، وإن لم يفته أن يضيف على الفور بأن عمليات التراكم لم تكن مستمرّة ولا امتيازَ حضارة واحدة. لا بل أكثر من ذلك، لا يمكن للاختلاف بين تاريخ «ساكن» وتاريخ «تراكمي» أن يُفصَلَ عن وجهة نظر المُراقب. ينزع في الحقيقة إلى أن يُحكَمَ بوصفه **تراكمياً** ما يسير في اتجاه حضارة المراقب، و**ساكناً** ما لا يمكن قياسه في إحداثياته. ينتج عن التعرف والأخذ بعيْن الاعتبار «منظور المركزية الإثنية الذي نتموضع فيه على الدوام لكي نقوِّمَ ثقافة ما»، أن «التاريخانية، أو، لنتكلم بدقة أشدّ، **غنى** ثقافة ما **بالأحداث**» كان «حسبَ، لا خصائصه الضمنية، بل الموقف الذي نوجد فيه بالعلاقة معها، وعدد وتنوّع مصالحنا المرهونة بناء عليها»[13]. أو، وفق صياغة أخرى، «كان التعارض بين ثقافات تدريجية وثقافات جامدة يبدو ناتجاً أولاً عن اختلاف في التركيز المحرقي»[14].

ومن هنا لكي ننتهي، نداءه إلى صياغة نظرية النسبية المُعمَّمة، أي الصالحة في آن واحد للعلوم الفيزيائية وللعلوم الاجتماعية. وبصفته تأملاً واسعاً في تنوّع الثقافات، بالإلحاح على «واقعة» التنوّع ذاتها، في حين أننا كنا نوجد، للمرّة الأولى، في حضارة عالمية، لم يكن على هذا النصِّ بالطبع أن يتناول أشكال أو تدابير التاريخانية الخاصة بمختلف الثقافات: كلّ ما يسمّيه ليفي ستراوس، وهو يلجأ

(12) انظر أعلاه، ص 39 ـ 40.

(13) Lévi-Strauss: *Race et histoire*, repris dans: *Anthropologie structurale deux*, pp. 395 et 396 (nos italiques).

(14) المصدر نفسه، ص 396.

إلى تعبيرات ليست ملائمة حقاً، «غناها بالأحداث» حسب «خصائصها الضمنية». هذه المفردات المتردّدة قليلاً أو التقريبية يمكن أن تُفهم بأثر رجعي بوصفها قرينة على صعوبة الإحاطة بما كان يريد أن يسمّيه. والكلمات الأشدّ دقة لم تكن في ما يبدو جاهزة: لم يكن لدى المؤرخين على وجه التأكيد كلمات أفضل ليقترحوها. ولكن مع هذا الكتاب، كان ليفي ستراوس يثبّت إطاراً أو، بصورة أفضل، يمهِّد مقاربة، مستوحاة من النسبية[15]. كنا آنئذ في عصر إزالة الاستعمار.

في السنة نفسها وعلى درب التاريخانية هذا نفسه، مهّدت تأملات كلود لوفور (Claude Lefort) أيضاً أمراً لم يسترع في تلك الحقبة ربما الانتباه إلا قليلاً. فقد نشر في الحقيقة عام 1952، تحت عنوان «مجتمع ـ بلا تاريخ ـ والتاريخانية»، مقالاً إذ ينطلق من هيغل ومن تقسيمه الكبير بين مجتمعات مع أو بلا تاريخ، إنما يعمل على الإفلات منها، بوضعه مسألة التاريخانية في المركز[16] يكتب، «إن خاصّية مجتمع **تاريخي** ما، هي أنه يتضمن مبدأ الحدث ويملك سلطة تحويله إلى لحظة تجربة ما، بحيث يمثل عنصراً في سجال يتابعه البشر في ما بينهم»[17]. عندما يكتب كلمة «حدث»، يفكر لوفور على ما يبدو بحدث من نمط الثورة الفرنسية، في حين أن ليفي ستراوس إذ ينظر إلى بروز المجتمعات الحارّة، كان يرى أولاً

(15) المصدر نفسه، ص 23: الوقائع الاجتماعية التي تدرسها الأنثروبولوجيا «تتجلى في المجتمعات التي يؤلف كل واحد منها **كائناً كلياً، عيانياً، متصلاً**» (التأكيد من المؤلف).

(16) Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire*, coll. «Folio» (Paris: Gallimard, 2000), pp. 46-77. L'Article a d'abord paru dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, no. 12 (1952), pp. 3-25. On peut d'ailleurs relever qu'un texte de Lévi-Strauss sur «La Notion d'archaïsme en Ethnologie» ouvrait ce même numéro.

(17) المصدر نفسه، ص 62.

ثورة العصر الحجري الجديد. من الواضح أنَّ السلالم الزمنية المرجعية ليست هي نفسها، ولا كذلك البرودة والحرارة! في مواجهة المجتمع «التاريخي» وما يسميه لوفور «مبدأ الحدث»، يوجد المجتمع «البدائي»، الذي تجب على وجه الدقة الإحاطة بـ «المبدأ» الخاص به. لأنه بدلاً من معارضتهما أو فصلهما، يعمل، على العكس، على جعل مقارنتهما ممكنة، وبصورة دقيقة، «من خلال تمييز نمطين من التاريخانية». باقتراحه تعبيرَي «المبدأ»، (مبدأ الحدث) و«أنماط التاريخانية»، كان الفيلسوف يعطي الوسائل للخروج من غموض المقولات التاريخية المعتادة ويطرح بصورة أفضل مشكلة أشكال التاريخانية.

ومن هنا سؤاله: «كيف يُغلق المجتمع البدائي على نفسه المستقبل، ويصير من دون الوعي بتحوّله وبمعنى ما، يتكوّن حسب تناسله». وبكلمة، ما هو مبدؤه التاريخي، وإلى أيٍّ نوع من **التاريخانية** يخضع، «إذ يُسمّي بهذا المفهوم العلاقة العامة التي يقيمها البشر مع الماضي ومع المستقبل»[18]؟ ههنا أصلاً تعريف للتاريخانية يناسبنا، ولا ينقص إلا أخذ الحاضر صراحة بعين الاعتبار. إذا كان لوفور يفكر كفيلسوف، على أنه قارئ لعلماء الإثنولوجيا، ومهتماً بالحفاظ على الاختلاف، من دون أن يجعل منه نقصاً، ومن دون أن يُنشِّط من جديد التقسيم الهيغلي الكبير للمجتمعات مع وبلا تاريخ، فليس له أن يسبر أكثر من ذلك - ميدانياً - هذا «النوع من التاريخانية».

وفي هذه النقطة على وجه التدقيق إنما يأتي إسهام مارشال سالان ليضع نفسه. مع هذا التدقيق: إذا كان السؤال المركزي (سؤال نوع التاريخانية) يبقى، فالمفردات التي كانت تستخدم في

(18) المصدر نفسه، ص 65.

السجال حوله لم تعد هي ذاتها. فقد مرّت البنيوية من هنا. وبعد علماء الأنثروبولوجيا، طفق المؤرخون في العمل بموجبها[19]. كان يُستند إليها للانضمام إليها أو لإنكارها أو لتعديلها. وقد أرهق ميدان العلوم الإنسانية نفسه على كلٍّ حال بمجموعة كاملة من التعارضات الثنائية، بدءاً بالتعارض بين الأسطورة والتاريخ، والتعارض المختلف عليه عما قريب بين الحدث والبنية. ومنذئذ، انتقل السجال مرة أخرى، مع مختلف مخارج البنيوية. لكن لنتوقف هنا عند موضوع وطريقة ولحظة تدخل سالان.

التدبير البطولي

يعرض سالان إذ ينقل أولاً قارئه إلى جزر فيجي، مجموعة من التحليلات الدقيقة، تهدف إلى وصف تاريخ هذه الجزر، أو أفضل من ذلك نمط وجودها التاريخي: طريقتها في العيش، والعمل، وسرد تاريخها. مدخل وجيز يذكّر بأن التاريخ الغربي يملك هو نفسه تاريخاً وأن أشكاله الحديثة، المهمومة بالأرقام والدورات والبنى، لا يمكن فصلها عن أشكال حداثتنا. ولكن على الفور، هذه النظرة الاستقبالية الأولى، شديدة الوضوح اليوم، تتضاعف أو تُخفَّف بنظرة استقبالية أخرى. ولم يجب انتظار اقتصاد السوق والديمقراطيات الحديثة لرؤية تاريخ يُحسب فيه للعدد حساب ويُقام فيه للقيم الجماعية وزن. في اللحظة التي كانت المدينة الإغريقية تؤكد نفسها (يعيدنا سالان هنا إلى **أصول الفكر الإغريقي** *Origines de la pensée grecque*) لجان بيار فرنان[20] (Jean-Pierre Vernant)، قام في الحقيقة

---

(19) «Histoire et Structure,» *Annales ESC*, nos. 3-4 (numéro spécial) (1971).

(20) Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* (Paris: PUF, 1962), et Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, pp. 51-52.

تاريخ جديد حلّت فيه الآغورا أو الساحة العامة محلَّ القصر الملكي وتغلبت قاعدة الأكثرية على الاستئثار بالسلطة من قبل شخص واحد؛ وبإيجاز، لقد انبعث وانتشر نمط جديد من الكائن التاريخي ووعي جديد تاريخي، ذلك الذي أطلق عليه التقليد الغربي التاريخ)[21].

وعلى أنها إجمالية أو تقريبية، فإن لهذه العطفة المزدوجة فضل تعليمي في تقطير مقدار من النسبية في منظور المراقب الغربي، بحمله دفعة واحدة على مساءلة تقاليده الخاصة به. **أزمنة أخرى**، **عادات أخرى**، ولا شك، ولكن **تواريخ أخرى** أيضاً. على الرغم من ذلك، فهذه التواريخ ليست بعدد الجزر، مغلقة على نفسها ويفصلها محيط كما هو الأمر في حالة وقفات عوليس، من دون أن تنجح مراكب المؤرّخين (أو علماء الأنثروبولوجيا) في الوصول إليها ولا في الربط في ما بينها. على العكس، مقابل بنية مقارنة، ثمة تاريخانية مقارنة، كما يطرح بصورة حاسمة سالان الذي يريد وهو يقوم بذلك الإسهام في التفكير حول المملكة الإلهية، على وجه الدقة مع نمطها الخاص من التاريخانية التي يسميها **بطولية**. لا ينسى التحليل إذن على الإطلاق أفق المقارنة الأعرض. قبل التقدم أكثر، ولإيقاف دوران كلمة «تاريخ»، المأخوذة في كل مرة من قبل سالان في معان مختلفة، لنسمِّ على الأقلّ تدبيراً بطولياً هذا النمط من الكائن التاريخي الذي يصفه: تدبير التاريخانية البطولي.

وحسب، الداعي إليه، يمكن أن يجد المنحنى النظري لتعبير التاريخ البطولي نقطة انطلاقه لدى غياmbاتيستا فيكو (Giambattista Vico) (مع العصر البطولي بين عصر الآلهة وعصر البشر) وأن ينتشر

(21) François Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin* (Paris: Ed. du Seuil, 1999), pp. 17-19.

حتى لويس دومون (Louis Dumont) (مع مفهومه عن المراتبية)، مروراً بتحليلات ج. ج. فرازر (J. G. Frazer) وأ. م. هوكار (A. M. Hocart) حول المملكة القديمة. بما إن المَلِكَ بكل معنى الكلمة شرط إمكانية الطائفة، ينتج أنه «إذا أكلتُ، فهو الملك؛ وإذا نمتُ، فهو الملك؛ وإن شربتُ، فهو الملك»، كما يقول الرجل العادي. «التاريخ هو [إذن] تشبيهي من حيث المبدأ، أي بنيويّ»[22]. إنه يشبه هؤلاء الهنود من فنيمور كوبر (Fenimore Cooper) الذين يمشون بالضبط في خطٍّ مستقيم، كلٌّ واحد منهم على وجه الدقة يسير على خطى سابقه، تاركين الانطباع بأنهم في مجموعهم ليسوا إلا هندياً واحداً عملاقاً! ضمن هذه الشروط، سوف يضيّع التاريخ الرسمي الذي يريد أن يعمل على أساس العيِّنات والإحصاءات موضوعَه، لأننا لسنا في عالم «كلّ شخص يُعتبر واحداً»، بل بالأحرى في عالم «الواحد وحده يُحسَب». تلك هي أول قاعدة في مجال «الإحصاء البطولي»! على هذا النحو، تمَّ الحديث زمناً طويلاً في فيجي عن المسيحية بوصفها «دين ثاكومبو (Thakombau)». كان هذا الأخير على رأس الاتحاد الرئيس الفيجيّ. والحال، في عام 1852، كان المبشرون يحصون 850 مؤمناً جديداً وحسب، غير أنَّ عددهم بعد أن اختار ثاكومبو بصورة حاسمة يهوه في عام 1854، بلغ على الفور العدد المهم 8870. ومن هنا ينتج أن 8870 − 850 = 1، على أساس أن ثاكومبو يؤلف الفرق[23]. ربما كانت حرباً مشروعة، تلك التي خيضت في بداية أعوام الثمانينيات، على أنَّ الهجمة ضد التاريخ الذي يحسب له حساب سهلة إلى حدٍّ ما. فكلّ المؤرخين لا يسيرون كهنود فنيمور كوبر! على أن ذلك قليلاً ما يهمني هنا.

(22) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 53.

(23) المصدر نفسه، ص 54.

ليس ذلك كل شيء أيضاً. فظروف اعتناق المسيحية نفسها تدخل أيضاً في الحساب: إن الاعتراف بحقيقة المسيحية شيء، واعتناقها شيء آخر. وكما قال ثاكومبو لأحد المُبشرين: «كلّ شيء حقيقي في ما يأتي من عند البيض؛ البنادق والبارود حقيقية؛ ودينكم حقيقي، بالضرورة»[24]. كان الحضور الأوروبي الخارق في نظر سكان فيجي، «واقعة اجتماعية كليّة»، لا ينفصل فيها الدينيّ والسياسي والاقتصادي. إذن، لماذا لم يتم اعتناق الدين المسيحي على الفور؟ لأن السكان كانوا ينتظرون رؤساءهم، ولأن الرئيس كان ينتظر رئيساً آخر، ولأن هذا الأخير كان ينتظر اللحظة المناسبة. هكذا فعل ثاكومبو الذى التقى «الإله الحقيقي»، في حين أن وضعه من وجهة نظر عسكرية محضة، كان بالأحرى مُهَدّداً. كان وهو يقوم بهذا الخيار، يحرم خصمه من التهديد، ويحصل في الوقت نفسه على مساعدة المُبشرين، وكذلك مساعدة ملك تونغا، المسيحي أصلاً. وبإيجاز، فقد انتصر و«أُنقِذ». بعد كلِّ شيء، يمكن أن يُنظَر إلى ثاكومبو بوصفه منافساً بعيداً لقسطنطين.

يجب أن نضيف أن الموت المفاجئ، في الأسابيع السابقة، للرئيس العدوّ كان قد أشاع الخلل في التحالف الخصم. صار سكان فيجي إذن مسيحيون، وهم يقاتلون، كما كان واجبهم، من أجل رئيسهم ومن أجل المسيحية، أي «دين ثاكومبو». التاريخ البطولي **هو** حقاً تاريخ ملوك ومعارك، فقط لأننا ضمن نظام ثقافي تملك فيه أفعال الملك نظراً لأن النسق الاجتماعي يؤدي دور المُخَفِّف، «أثراً تاريخياً غير متكافئ»[25]. بنيوياً، «يُنتج - هذا التاريخ - رجالاً عظماء» ويُقدّم نفسه، من الوهلة الأولى، كما لو أنه يتذبذب بين ضربة

---

(24) المصدر نفسه.

(25) المصدر نفسه، 56.

عبقرية (اعتناق المسيحية) وضربة الحظ (الموت المفاجئ للخصم). إنَّ الانقلابات العنيفة هي في الحقيقة أحد أنماطه.

من الممكن التأكيد بصورة عابرة أن ذلك كان أيضاً عالم **حيوات متوازية** لبلوتارك (Plutarque)، حيث المواجهة الدائمة بين **التوشي** (tuchê) (الثروة) **والآرته** (aretê) (التفوق) كانت تنسج مصيراً ما[26]. ولم تكن الانقلابات أو الطوارئ، كي نعطيها اسمها الإغريقي إلا ما يؤلف الحياة العادية للأبطال القدماء. لنضف أن تعبير الطارئ مأخوذ من المأساة. ويمكن أن نستخلص من هذه الإشارة لا أن هذه الحيوات مآسٍ، بل إن اللجوء إلى هذا المُجمل المأساوي يساعد على إدراك حياة ما، ويسمح بسردها في صورة **حياة**. لنسجِّل أن سالان قليل الحديث حول تكوين أو مصدر مقولات التاريخ البطولي.

على هذا التدبير البطولي أن يقود، على كلّ حال، إلى مساءلة التقاسم الهادئ الذي نقوم به بين الشعائري والتاريخ. عندما يموت الملك، تنفتح مرحلة من الفوضى، نصفها بـ **الشعائري**، حتى يعيد الوريث تقرير المحرّمات ويقيم النظام على كلِّ المستويات. ولكن، عندما يتفتت جيش وقد حرم من قائده فجأة وتهاوى، نتحدث عن معركة وعن هزيمة، مكتفين بإعمال تمييزاتنا الخاصة بنا بصورة ماكرة بين ما هو من نظام الحقيقي وما ينتمي إلى الرمزي، بين ما هو من التاريخ (التاريخ ـ المعارك) وما ينتج عن الشعيرة. ومع ذلك، يلاحظ سالان، فإن هذين الانهيارَين هما، أساساً، من الطبيعة ذاتها ويُعيدان إلى نسق المراتبية نفسه.

من الطبيعي أن التاريخ البطولي ليس محمولاً من قبل رياح الصابيّات وحدها، بل من قبل عددٍ ما من «الأشكال الاجتماعية».

---

(26) Plutarque, *Vies parallèles*, volume dirigé et préfacé par François Hartog (Paris: Gallimard, 2002), pp. 16-17.

أي: «نسق مجزأ بطولي» (يتطور في نظر سالان، من أعلى إلى أدنى، في حين أن النسق السلالي الكلاسيكي يتولد من الأدنى نحو الأعلى)، وعلى قمّته «أولوية السلطة على امتيازات الأعقاب»؛ «تضامن» ليس «آلياً» أو «عضوياً» بقدر ما هو «مراتبي»؛ أشكال تعاقب ونسق مصاهرات؛ نوع من «تقسيم العمل في ما يخص الوعي التاريخي»؛ وأخيراً «حوليات» تزدهر فيها مكائد بيزنطية، وجرائم قتل الإخوة والآباء.

الملك يؤرِّخ والتقاليد الملكية، التي تملك أخصّائيها، المهرة في استخدام مقولات الثقافة، تعمل بوصفها مرجعاً، بل بوصفها تاريخاً من أجل النخبة. بعد أن يُطرَحَ هذا الإطار العام ويُقبل، ماذا عن وضع الرعايا؟ لقد قبل المحققون غالباً جهلهم حينما يُسألون عن «العُرف» أو عن «تاريخهم»، كما لو كانوا يعيشون دون الوعي التاريخي. لكن ثقافتهم في الواقع في نظر سالان هي قبل كلِّ شيء أمْرٌ معيش ينتمي إلى **العادة**. وفضلاً عن ذلك، فإن معرفتهم وامتلاكهم ناصية الرموز الثقافية تعبِّران عن نفسيهما بصورة أخرى، لا بواسطة النسب اللامتناهي، أو الأساطير الكونية أو الخرافات الملكية، بل عبر الأخبار المُتبادَلة، وكلُّ هذه القصص القصيرة التي تُحكى وتحكي ذاتها (ليس كيفما اتفق بالطبع) حول هؤلاء وهؤلاء، الأقرباء والمَعارف. إنها تؤلف حوليات المساكين العادية.

هذا التاريخ يملك كمُعَبِّر وحيد الملك، ولكن مع الـ «نحن» الملكية، التي عرفناها جيداً في أوروبا، تتطابق هنا الـ «أنا» البطولية، «الأكثر جذرية أيضاً». بما إن الـ «أنا» تشير في الحقيقة إلى مَنْ يتكلم، وكذلك إلى موتى الأجيال الماضية التي «تثقل على أدمغة الأحياء ككابوس»[27]. «أنا» فعلت هذا تعني أيضاً في الوقت نفسه:

(27) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 60.

أن هذا قد أُنجز من قبل جدّ، مات منذ زمن طويل عند لحظة ولادتي. إذا كان كلّ نظام ثقافي يملك تاريخانيته الخاصة به، إن لم يكن تدبير تاريخانيته الخاص به، فإن جزر فيجي تمثِّلُ «نموذج التاريخ البطولي»: مع شروط الإمكانية الخاصة بها، وأشكال خاصة بها من «وعي تاريخي»، مُوزعٍ بين «حوليات المساكين»، التي هي مسألة **عادة** من جهة، وقصصٍ قصيرة و«الحوليات البطولية»، من جهة أخرى، التي «تنظم صراحة التاريخ بوصفه مجاز الوقائع الأسطورية»[28].

من الأسطورة إلى الحدث

بعد أن رسم التدبير البطولي على هذا النحو، كما لو كان يجيب عن السؤال المطروح من قبل كلود لوفور حول «المبدأ» القابل للاستخدام في مجتمع بدائي، تقصّى سالان العلاقات بين الأسطورة والحدث. ويبدأ، مرة أخرى أيضاً، بتذكير إغريقي، باعتباره يحبّ مواجهة المتوحشين بالقدماء. في اللحظة التي كان يبدأ فيها تحرير كتاب **حرب البيلوبونيز** (*La Guerre du Péloponnèse*)، صرح توسيديد أنه يريد أن يستبعد من حكايته كلَّ أثر للأسطورة (muthos) (التي يسميها بطريقة محقرة (muthôdes)، أي الخرافي (mytheux)، الجذّاب ربما، لكنه بلا جوهر) لكي يصنع مبدَعاً «مفيداً» يمكن أن يسمح اليوم مثلما في الغد بفهم الزمان الحاضر وأزماته[29] سيتجلى التاريخ من الآن فصاعداً بحثاً عن وتحقيقاً حول حقيقة ما جرى. عودة، لا إلى الإغريق، بل إلى شعب الماوري (Maori) الآن!

(28) المصدر نفسه، ص 64.

(29) Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 21. François Hartog, «L'Œil de Thucydide et l'histoire «véritable,» *Poétique*, no. 49 (1982), pp. 22-30.

حدث أنه في عام 1844، نزل حاكم جديد، السير جورج غراي، وسط تمرّد ماوري. والحال، لكي يفهم شيئاً مما كان يُقال من حوله، وأولاً ما كان يحدث، وجب عليه، كما شرح، أن يجمع وأن يفكك الأساطير والأمثال المحلية. ومن هنا هذا المثل: لا يمكن لتاريخ الحروب البولينيزية أن يبدأ إلا باشتماله على ما كان تاريخ الحروب البولينيزية قد بدأ من ناحيته باستبعاده: من دون أسطورة (muthos)، لا وجود لتاريخ ممكن؛ معها، لا وجود لتاريخ «حقيقي». هوذا لاتساوق يُبهِجُ سالان! من الممكن حمله على ملاحظة أن توسيديد من السكان المحليين، وهو ما ليس عليه السير جورج وأنه، لكي نقطع الصلة مع أساطير القبيلة، يجب أولاً أن نعرفها!

يظن الماوريون أن «المستقبل وراءهم»[30]. وبوصفهم خبراء مهرة في الأساطير، فإنهم يتوصلون دوماً إلى اختيار تقليد يسمح لهم بأن يمنحوا شكلاً وتعبيراً لـ «مصالحهم» العيانية الآنية. يشبه الماضي خزاناً من التصورات الخيالية للأفعال الممكنة، حيث ننطلق من أساطير الأصل إلى ذكريات حديثة العهد، من انفصال الأرض عن السماء إلى تثبيت حدود الجماعة، من الإلهي إلى الإنساني، من المجرّد إلى العياني، من العام إلى الفردي. بين هذه «الأطوار» أو هذه «الحقب»، المُحَمَّلة جميعها درجة الوجود نفسها (المقصود هو الحياة الحقيقية)، لا توجد انقطاعات. ففرد من الماوري ينتقل من بعضها إلى بعضها الآخر بقدر من السهولة، لاسيما وأن بنى مماثلة تنظمها. إنها بالإجمال حلقات تحكي في كلِّ مرّة وعلى طريقتها التاريخ نفسه حيث يوجد الهيكل نفسه إذا ما حدث وتغيّرت. حتى أن الأسطورة الكونية لكي ننتهي تتواجد في «حدث كلِّ يوم». بهذا المعنى، الحدث **هو** أسطورة.

(30) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 65.

وبصورة أشدّ دقة أيضاً، ليس الحدث حدثاً. ليس بمعنى التاريخ الأوروبي الحديث الذي إذ يقوم على فكرة أن الحدث كان فريداً، لم يستطع أن يدرك جِدَّته (ويسيطر) عليها إلا بدمجها في منظور غائيّ، بموجبه «إن لم يكن ثمة ماضٍ، فسيكون ثمة مستقبل»[31]: تحت وطأة ضروب التقدم والعمليات. ولا حتى بمعنى التاريخ الذي إذ ينكر على لحظة يُقال عنها غير حدثية كلَّ أهمّية جوهرية، لم يعد يرى فيها إلا أثر زبَدٍ خلفته موجة تتحطم (وليس بتعدادنا كرياته إنما نفهم حركة البحر). هنا، على العكس، الحدث مُدرَكٌ مباشرة، «حسب النظام المُتلقى من البنية، بوصفه مطابقاً للحدث الأصلي»[32]. إنه لا يحدث، بل يعود، إنه ليس فريداً، بل تكراراً.

توجد هنا في الواقع استراتيجيتان، متناظرتان ومتعاكستان، من أجل إتاحة المكان لما يحدث. كيف نفهم أنَّه في هذا العالم بلا صيرورة، حيث «لا يحدث» شيء، يعيد الحاضر إنتاج الماضي؟ يجيب سالان، بوساطة الخلف، بما أن طبيعة الأجداد تتواجد في الأعقاب: «الكون كله في نظر الماوري قرابة واسعة تنحدر من أجداد مشترَكين»[33] «كان مصدر فرح لا تشوبه شائبة بالنسبة إلى الماوري العجوز أن يستطيع القول لعدوٍّ له: «لقد أكلتُ أباك» أو «جدّك»، حتى ولو كانت الوجبة قد تمّت قبل عشرة أجيال قبله»[34]. يوجد هنا عملُ **الأنا** البطولي، المذكورة أعلاه. لا نقوم بتجربة الماضي إلا في الحاضر. أو بالأحرى، إنَّ انقطاع الاثنين، المؤسس للتاريخ الحديث

(31) François Furet, «Le Quantitatif en histoire,» dans: *Faire de l'histoire*, sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora (Paris: Gallimard, 1974), t. I, p. 54.

(32) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 68.

(33) المصدر نفسه، ص 69.

(34) المصدر نفسه.

الغربي لا مجال له هنا[35]. ومن الأفضل الحديث عن تعايش الاثنين و«إعادة اندماج» «الماضي» في «الحاضر»[36].

عمل سوء التفاهم: من الحدث إلى الأسطورة

أتاحت ثورة الماورية لهون هيك (Hone Heke) بين عامي 1844 و1846، التي قادت بالضبط السير جورج غراي (George Grey) إلى نيوزيلاندا (التي منحتنا مجموعة الأساطير)، لسالان فرصة عرض هذه التحليلات للتداخلات المأساوية بين نظامين ثقافيين وتدبيرين في التاريخانية حيث بَرَعَ: **أزمنة أخرى، عادات أخرى**، أشكال أخرى من التاريخ. نتابع هذا الترميز الموازي أو عمل سوء التفاهم هذا (working misunderstanding) حول ما يجب أن يكون في نظر المَعنيين في بداية الحدث نفسه: تمرّد هون هوك. حيث، لكي نستعير من إطار مرجعيٍّ آخر، يجرِّب المعنيّون تزامن اللاتزامن[37]. بصورة رمزية، تدور الثورة كلها في الحقيقة من حول سارية الجناح

---

(35) Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), p. 11.

(36) Sahlins, «L'Apothéose du capitaine Cook,» dans: *La Fonction symbolique*, pp. 329-330.

يعترض على ذلك نيكولا توماس (Nicolas Thomas) بأن في بنيوية سالان التاريخية، «النسق الأهلي ليس مؤرخاً إلا في علاقاته مع الأوروبيين»: «لم يفسح أي مكان من أجل نظريات التغير الأهلي أو من أجل التحولات الكبرى التي جعلت من المجتمعات التاهيتية والبولينيزية الغربية أنساقاً مختلفاً تماماً بعضها عن البعض الآخر»، (Nicholas Thomas, *Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, traduit par M. Naepels (Paris: Belin, 1998), p. 160).

حتى لو كانت هذه هي الحالة، وهو ما لا أستطيع الحكم فيه، فإن تحليل لحظة تداخل النسقينْ يحتفظ بكامل قيمته الكشفية. انظر في ما بعد ص 50.

(37) Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hook (Paris: Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990), pp. 279-280.

الذي ترفرف عليه، كما يجب، الألوان البريطانية. وكانت، وقد أنزلت أربع مرات من قبل الماوري، يُعاد نصبها في كلِّ مرّة من قبل الإنجليز. هذه السارية، في نظر القائد المتمرد، هي، حسب كلماته، «جذر، وسبب الحرب»[38]. من الجهة الإنجليزية، لا مجال للاستسلام بالطبع: «إظهار الألوان» ضرورة ملحّة (وحاسمة)؛ ومن هنا، لدى كلِّ محاولة، طلب تعزيزات وحماية متزايد للجناح، بالإضافة أخيراً إلى نصبِ جدار من قصب وحصن صغير.

لكنّ «سوء التفاهم» يعمل دفعة واحدة. إذا كان الماوريون يريدون أولاً وخصوصاً إلغاء السارية، التي تحمل الراية، فالإنجليز يريدون من ناحيتهم قبل كلِّ شيء الدفاع عن الراية التي ترفرف على السارية. سارية من جهة، وراية بريطانية من جهة أخرى: فرق على كلِّ حال؛ حتى وإن كان المقصود من الجهتين السيطرة على الأراضي. حين انتهى الأمر بالإنجليز إلى نصب التحصينات من حول السارية، عزّزوا في الوقت نفسه التأويل الأولي للماوريين. يقترب المجموع بالتدريج من **تواهو** (tuahu)، أي من هيكل مُحَصَّن تنتصب فوقه سارية أو عدة سوارٍ، وينتهي إلى أن يشبه من كل النواحي تلك التي سبق للأجداد قديما أن نصبوها، ليشيروا بذلك، وقد نزلوا هذه الأراضي، أن **مانا** (le mana) هذه الأمكنة يعود إليهم. ومن هنا يتأكد مرة أخرى أن العيْن التي ترى، حسب بواس (Boas)، هي وسيلة السنّة. والحال أن نصب هذه المباني المقدّسة كان هو ذاته استعادة إيمائية لفصل الأرض عن السماء الأصلي من قبل تان (Tane)، وبالتالي طريقة في تكرار الفعل الذي يعطي الأرض ميراثاً للإنسانية. كان تان بالطبع شجرة. توجد إذن صلة، أكثر من رمزية،

(38) Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, p. 70.

بين السارية وامتلاك الأرض: إنها، بالمعنى المباشر، «جذر» الحرب.

مظهر آخر لسوء التفاهم يقودنا إلى أنماط التاريخ البطولي. إذا كان هيك يبدو بتمرّده مستجيباً لوضع جديد بصورة جذرية، فإنه يفسِّر مع ذلك يوماً للحاكم أنه إجمالاً ليس إلا مجرد وريث، لكنه وريث التمرّد والاستنزاف. فأجداده السابقون يرغمونه على الحرب. لقد وُضِعَت خطة حياته منذ زمن طويل، بوجود **العلم البريطاني** أو من دون وجوده!

لمن يودّ أن يكتفي بتفسير بسيط للتمرّد بفعل أزمة اقتصادية، لا يجد سالان صعوبة في البرهنة على أن الأزمة، وهي حقيقية فعلاً، ليست في نظر الماوري إلا التكملة الواضحة لحلقة غامضة: «المعاهدة» المُوقّعة في عام 1840، والتي يجد بموجبها رؤساء الماوري أنفسهم باعترافهم بـ «السيادة» البريطانية، يؤكدون «ملكية» أراضيهم. لكنها مفاهيم، كما هو معروف في المكتب الاستعماري، لا مكان لها لدى الماوري. ومن ثمّ يبقى التأويل مفتوحاً: يقترح أحدهم، «تتلقى الملكة فيكتوريا ظِلَّ الأرض، ونحتفظ نحن بجوهرها»، غير أنه سيبدو له عما قريب أنّ الأصحّ قلبَ تأويله، بالقول: «تتلقى الملكة فيكتوريا جوهر الأرض ولا يبقى لنا إلا الظل»[39].

صار من الواضح على كلِّ حال أن الرهان الحقيقي كان الـ **مانا**. وكان هون هيك وهو يقتلع سارية الجناح منطقياً تماماً مع نفسه ومع تاريخه كله. بتوجيهه ضربة صائبة، كان «يفضح الأوهام»، كاشفاً ما «كان [البيض] مستعدّين لإخفائه عن أنفسهم بعض الوقت». كان

(39) المصدر نفسه، ص 77.

يبعث ما سبق أن حدث قبل زمن طويل، حين نزل أوائل الزعماء قادمين من هاوايكي (Hawaiki) البعيدة وسيطروا على البلاد. هكذا وُجدت أسطورة «مُفكَّكة» بواسطة أسطورة أخرى. لأن المعاهدة كانت أسطورة، حتى بالمعنى الأوروبي للكلمة (أي طريقة تستهدف خداع متوحشين جَهَلة).

يمكن تبرير مغامرات الكابتن كوك المؤسفة وفق عناصر التحليل ذاتها. إذ بتفكيك «الترميز المتشابه»، في إنجلترا وفي هاواي، للحدث نفسه (التضحية بكوك ـ لونو (Cook-Lono) في 14 شباط/ فبراير 1779)، يكشف سالان كيف يتحقق منذ البداية عمل نشيط لسوء التفاهم، بدأ قبل موت كوك، وبلغ الذروة معه واستمرّ بعده. مع الإجلال الذي اختُصَّ به، من البريطانيين من جهة، ومن سكان هاواي من جهة أخرى، لدينا ما يشبه تمجيداً مزدوجاً. إذ يؤدي الإنجليز في الحقيقة بصورة عامة «وإن عن غير قصد، الدورَ الذي رسمه لهم سكان هاواي»، بدءاً بكوك نفسه الذي «قبِلَ باستسلام كامل تنصيبَهُ بوصفه لونو، إله البشر والأخوّة»[40] حتى أنه، «بفضل تضحية كوك، وجد **مانا** مملكة هاواي نفسه، جوهرياً، إنجليزياً». طالما أنه لابد لمن يعتلي سدّة الحكم من الآن فصاعداً ضمان دعم كوك. وهو ما فهمه تمام الفهم كاميهاميها الذي، وقد استولى على السلطة بعد أن قتل الوريث الشرعي، استحوذ على عظام كوك. وعلى عكس بعض التفسيرات التقليصية، لم يكن كوك يُعتبر إلهاً، «بسبب التشابهات التجريبية بين أحداث رحلته وتفاصيل شعيرة ماكاهيكي [احتفال على شرف لونو]. بل بالأحرى، لقد أُعِدَّت هذه الشعائر في

(40) Sahlins, «L'Apothéose du capitaine Cook,» dans: *La Fonction symbolique*, p. 70.

ما بعد، من قبل كاميهاميها في المقام الأول، بوصفها **صوراً تقديسية لرحلة كوك**. إن حفل ماكاهيكي على النحو الذي توصلنا إلى التعرف عليه، شهادة على تضحية كوك بوصفها مصدر شرعية مقاطعة هاواي، ومصدراً أيضاً لتحوّل المقاطعة إلى دولة»[41]. هكذا صار كوك أسطورة سياسية قوية في هاواي. تنتج عن وصول كوك، الذي فهمه سكان هاواي بوصفه عودة لونو، مجموعة كاملة من التبادلات بين الحدث والنسق، التاريخ والبنية، الحاضر والماضي، مع موكبها من ضروب سوء التفاهم.

يقترح سالان تعبير ـ **التاريخ البطولي** ـ الذي يرسم ملامحه الرئيسة ويشير إلى مقاربة: **أنثروبولوجيا التاريخ**. بهدف ممارسة التاريخ في جزر فيجي، بل وكذلك اعتباراً من فيجي وهاواي، من خلال بيان أن هذه الجزر هي **جزر التاريخ** (Islands of History): جزر في التاريخ، ذات تاريخ، لكنها أيضاً مُنتِجَة تاريخ، حسب نظام زمان وتدبير تاريخانية خصوصيين، لكنهما ليسا فريدَين بأي حال، ندركهما عن كثب شديد حين ينبثق الفارق من وضع تداخل. ينشأ آنئذ وضع تجريبي حقيقي حيث يعملُ، من أجل التعبير عنه بصورة أخرى أيضاً، سوء التفاهم الذي يستقيم بوصفه كاشفاً، بصورة خاصة، أشكالَ زمنيّة وتدابير تاريخانية مختلفة. بفضل هذا المنظور، الهامشي بالنسبة إلى أنماط التاريخانية الغربية، توجد على وجه التأكيد، كما تمنى سالان، «ضروب كثيرة من الأشياء الجديدة تتطلب أخذها بعين الاعتبار».

للذهاب أبعدَ قليلاً أيضاً في اتجاهه، من الممكن تقريب معارك هون هيك، على النحو الذي أعاد بموجبه بناءها بعناية شديدة من التحقيق الذي قام به، في الوقت نفسه أو تقريباً، جورج

---

(41) المصدر نفسه، ص 320.

دوبي (Georges Duby) حول **أحد بوفين**. يقترح أحدهما كالآخر تأملاً حول **الحدث**. يريد دوبي أن «ينظر إلى هذه المعركة وإلى الذكرى التي تركتها بصفته عالم أنثروبولوجيا، أن يحاول بعبارة أخرى رؤيتهما جيداً، كلاهما، باعتبارهما مغلّفين ضمن مجموع ثقافي مختلف عن ذلك الذي يحكم اليوم علاقتنا مع العالم»[(42)]. إنه يريد القيام بعمله كمؤرخ بصفته عالم أنثروبولوجيا مهموماً باختلاف المجاميع الثقافية. باستنفاره كافة سجلات علمه كاختصاصي بالقرون الوسطى لكي ينتج التأويل الأكثر إحاطة ممكنة بالآثار التي خلفها الحدث، كان يجعل من ساعات المعركة القليلة كشافاً لطرق عمل وتفكير مجتمع ما. أما بالنسبة إلى الحدث نفسه، فهو «ليس شيئاً»، حسب دوبي، خارج الآثار التي خلفها. إذا كان المؤرخ ينشر إلى أبعد حدٍّ تعبير «أزمنة أخرى، عادات أخرى»، بعد إذ كشف الانتهاك الأكبر (خوض معركة في يوم أحد)، فإنه لا يتناول مع ذلك مباشرة أشكال تجربة الزمان وتأثيراتها على إدراك وبناء الحدث[(43)]. في حين أن سالان، كعالم أنثروبولوجيا يهتم بأشكال التاريخ وينتبه إلى مقولات وشروط إنتاج التاريخ، أضاف كلمة ثالثة: «تواريخ أخرى». وإليها اقترحتُ أن أضيف، في خطوة إضافية: «تدابير تاريخانية أخرى».

هذا التمرين الأول في النظرة المتباعدة يعثر أيضاً على لحظة سجال: من خمسينيات إلى ثمانينيات القرن الماضي. وجد سالان

---

(42) Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines* (Paris: Gallimard, 1973), p. 13.

(43) حول الحدث والبنية، انظر ملاحظات كوزلك بمناسبة معركة لوتن (Leuthen)، التي انتصر فيها فريدريك الثاني، حيث يبيِّن كيف يوجد بين الحدث والبنية تصالب، وفجوة كذلك، انظر: (Koselleck, *Le Futur passé*, p. 138).

نفسه يستجيب إلى طلب لوفور ويتابع بواسطة تحليلات عينية مقترحات ليفي ستراوس النظرية (لا، ليست الاختلافات لدى المراقب فقط). بعبورنا المحيط الهادئ مع سالان، حتى بصورة سريعة، أمكننا أن نوسِّعَ دفعة واحدة قائمة أسئلتنا؛ وبصورة أدقّ، هذا العبور هو الذي يسمح بنشرها بصورة كاملة. لقد أفادني سالان كعلامة (بالعلاقة مع السجال حول أشكال التاريخ) وكوسيط (بما إنني لا أملك مدخلاً مباشراً إلى الوثائق البولينيزية). ينتج عن التحقيق أن تعبير تدبير التاريخانية يمكن أن يكون ملائماً خارج التاريخ الرسمي الأوروبي (إنه ليس مجرّد قطعة أثرية من التأمل الذاتي)، لاسيّما وأن التساؤل حول أشكال التاريخ الخاص بمجتمعات المحيط الهادئ يمكنه أن يقوم بدور الحافز في تحرير التعبير نفسه. والتاريخ البطولي، بالمعنى الخاص بسالان، هو هنا كحجر محك.

الأنثروبولوجيا وأشكال الزمنيّة

قبل التخلي عنه، يستطيع المؤرخ، على كلِّ حال، أن يعبِّر عن أسف ما. من المؤسف أنّ سالان لم يواجِه تدبير التاريخ البطولي مع الشكل الذي يقدم، من الجانب الأوروبي، أقوى ضروب التماثل معه، أي **التاريخ الرسمي الحيّ** (l'historia magistra vitae) وليس التاريخ الحديث. إن مرجعه ذاته إلى فيكو يمكنه أن يقوده إليه. هل كانت الملحمة الهوميروسية أصلاً شكلاً من التاريخ البطولي؟ في الحقيقة، كان النموذج الأكبر للتاريخ الرسمي الأوروبي، (l'historia magistra)، زمناً طويلاً، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، طريقة إضاءة الحاضر بواسطة الماضي من خلال المثاليّ. سيترتب علينا العودة إلى ذلك بصورة أكثر طولاً[44]. إلى أيّ حدٍّ على وجه الدقة

(44) المصدر نفسه، ص 37-62. وانظر أدناه، ص 132 ـ 133.

نستطيع إقامة تشابهات بين الشكلين، البولينيزي والأوروبي؟ كيف تتمفصل في كلا الحالتين، مقولات الحاضر والماضي والمستقبل؟ بعد كلٍّ شيء، ماذا عن كوك وبحارته: تحت أيّ نظام زمان كانوا يعيشون؟ وفقَ أيّ تدبير تاريخاني كانوا يفكرون؟ في حين أن التاريخ الذي يضعه سالان بالمقارنة مع التاريخ البطولي الذي يروق له أحياناً أن يسخر منه، هو التاريخ الرسمي الحديث الوحيد، ذلك الذي قطع الصلة مع المثالي من أجل الفريد. كما لو أنه كان قد نسي أن هذا التاريخ كان، هو أيضاً، يملك تاريخاً، يفترض نظام زمان آخرَ! لكي يحدث الحدث (الحديث)، كان لابدّ من أن يتقدم المستقبل إلى «الأمام» (في حين أنه في جزر فيجي كان «وراء»، وبعبارة أخرى كنا ندير له ظهورنا) وأن يصير الانقطاع بين الماضي والحاضر قابلاً للاستخدام.

منذ **جزر تاريخ** (des îles d'histoire)، استمرّ السجال من جانب علماء الأنثروبولوجيا في آن واحد حول تاريخ الأنثروبولوجيا وحول تاريخ المجتمعات المدروسة من قبل علماء الأنثروبولوجيا. وقد دفع جوهان فابيان (Johannes Fabian) بأن «الأنثروبولوجيا كانت قد برزت وتمأسست بوصفها خطاباً إخبارياً: فهي علم الآخرين في زمان آخر»، بل وُضعت خارج الزمان[45]. لأنها أقامت موضوع علمها واضعة إيّاه في زمان آخر. إنطلاقاً من مثل هذه المسلمة التي لم تفعل التطورية، والوظيفية، والبنيوية إلا تمديد صلاحيتها، كلٌّ منها على طريقته، لم يكن للزمان أبداً مكانه الحقيقي في الأنثروبولوجيا. يجب إذن، كما يقترح فابيان، البدء بوضعها على أقدامها، طارحين بداية

---

(45) Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (New York: Colombia University Press, 1983), p. 143.

«المعاصرة» (coevalness): الآخر ونحن في «الزمان نفسه». إذا كان هذا النقد الجذري لفرضيات الفرع العلمي يهدف إلى إدخال أو إعادة إدخال الزمان، فإنه يقول القليل جداً حول مسألة التاريخ نفسه: حول العلاقات بين أنماط العلاقة مع الزمان وأشكال التاريخ (قبل وأثناء وبعد الإمبراطوريات الاستعمارية، سواء لدى المُستعمَرين أو من جهة المُستعمِرين). إن الاعتراف بمعاصرة المتكلمين لا يجيب عن كل شيء ويقول القليل حول زمنية هذا الزمان المشترك(46). هل يمكن لتعبير معاصر اللامعاصر، كما يستخدمه كوزلك، مثلاً، أن يكون قابلاً لاستخدام ما أم يجب رفضه بوصفه موصوماً بالمركزية الأوروبية (التي تقدّم المعيار)؟

كتاب جماعي يمتاز بجمْعِهِ علماء أنثروبولوجيا ومؤرّخين من عوالم وفترات مختلفة، وضعَ هوَ الآخر الزمان في مركز السجالات. تحت عنوان **الزمان** (*Time*)، سُئِلتْ تجارب الزمان في مختلف الظروف الجغرافية والثقافية والتاريخية، سواء تمثلت في الساعات الجدارية لعصر النهضة الأوروبية أو مواضي قرية هندية(47). هي التي تُسأل. يهتم الكتاب، إذ يستنكر دفعة واحدة كل شكل من أشكال التقاسم الكبير، بجرد الزمنيات المختلفة، مُوَضِّحاً في كلِّ مرة تعقيدها. وإذ يضع هذه المجتمعات لا خارج الزمان، بل متناولاً إياها

(46) Marc Abélès, «Avec le temps...,» *Critique*, (janvier-février 1999), p. 55:

«تجاوز التقاسم الكبير، أي التوقف عن رفض الغيرية في عالم يتخذ التقليد مرجعاً، راسياً على الماضي، مستغرقاً في أصوله: ذلك هو مشروع علماء الأنثروبولوجيا النقديين. لكنهم يقدمون لنا القليل من الأدوات من أجل تفكير المعاصر في ما وراء التعارض البسيط بين الحداثة والتقليد. وخصوصاً، يبدو أنهم لا يهتمون بمسألة تدبير التاريخانية الذي يندرج فيه حاضرنا، وهي مسألة لا يمكن تجاوزها في التفكير حول مابعد الحداثة».

(47) *Time. Histories and Ethnologies*, sous la dir. de D. Owen Hughes et Th. R. Trautmann (Anne Arbor: The University of Michigan Press, 1955), p. 12.

على العكس بوصفها تشترك بنفس الدفق المضطرب للزمان»، يفتح الباب على تاريخانيات مختلفة وقابلة للمقارنة. ولكن إذا كان هذا الوضع للتواريخ، والإثنولوجيات، والزمانيات بصورة مشتركة وبالجمع، ثميناً بفعل فضاء العمل الذي يبنيه، فإن مسألة أنماط التاريخ وتمفصلها مع أشكال الزمنية لم يعالج بصورة مباشرة، فقد كان يتجاوز برنامج الكتاب.

استعاد نيكولا توماس (Nicholas Thomas) وهو يعمل على «دمج العمليات الزمنية في الفكر الأنثروبولوجي» حجة التاريخ المستبعد من التحليل الأنثروبولوجي التي طوّرها فابيان. موضوعه «كان ويبقى جوهرياً بنية أو نسقاً اجتماعياً وثقافياً خارج الزمان»[48]. لا يمكن لأخذ الزمان بعين الاعتبار حقاً أن يُنجَز، حسب توماس، إلا إذا استبدلت «العملية المنتظمة بالنسق كموضوع تحليل». وإلا، فحتى محاولة إدماج الزمان في الأنثروبولوجيا، كالذي طوّره سالان، لا يبلغ غايته. وهكذا، بقراءتنا سالان، لا نملك أيّ فكرة عما كان عليه «التغيير» في هاواي قبل الاتصال مع الأوروبيين: «يؤلف تحليل التاريخ الذي أعدّه سالان [...] على هذا النحو نظرية محدودة جداً لا تقول شيئاً عن العمليات التاريخية التي ميّزت بين الثقافات وشروط الحياة في الزمان وفي المكان»[49].

إذا كانت على وجه التأكيد محدودة، بل وكذلك، كما أميل إلى الظن، بصورة مقصودة، فإن نظرية سالان تلقي ضوءاً قوياً على لحظة استهلالية: لحظة اللقاء. إنها تبيِّن الفوارق المتتالية لضروب منطق التأويل التي تعمل، والتداخلات، والتشابكات والتفاوت.

---

(48) Thomas, *Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, pp. 17 et 175.

(49) المصدر نفسه، ص 161.

وبإيجاز، الطريقة التي يكوِّنُ بها كلٌّ واحد من البطلين الحدث، حسب تجاربه وتوقعاته. في هذه الأحداث، المأخوذة بوصفها «حوادث مؤوّلة»، تصير جلية أيضاً أزمة الزمان. من الجهتيْن، يوجد نظام زمان، لبعض اللحظات على الأقل، مكّشوفاً ومدفوعاً. بالنسبة إلى المسألة التي تهدينا، يبدو إسهام سالان على هذا النحو ثميناً بصورة مزدوجة. هل كان التدبير البطولي «المبدأ التاريخي» بالمعنى الذي أراده لوفور، لهذه المجتمعات؟ وهل كان الوحيد، وفي أيِّ لحظة؟ يمكن على وجه التأكيد لمناقشةٍ أن تباشر حول هذه النقاط جميعها. يبقى أن هذه التحويلة عن طريق المحيط الهادئ سمحت لنا بإخراج تعبير تدبير التاريخانية من المركزية الأوروبية وحدها، وبالمقابل أن ندقق بعض الشيء كلام سالان وتأملات ليفي ستراوس، قبله، حول التاريخ. وفي المقام الثاني، فإنَّ تعبيره عن «بنية الظرف» هو طريقة في وصف أنماط تمفصل الماضي والحاضر والمستقبل. ولكن ألم يكن يستحق أن يتأرّخ بدوره؟ ألا نرى ارتسام بنية الظرف الخاصة بكل تدبير تاريخانية كبير[50]؟

(50) إذا كانت ميادين ومرجعيات وأدوات التحليل المستخدمة تتفاوت، فمن الممكن على كلِّ حال تسجيل بعض التوازي بين من جهة مسار مارشال سالان الذي يبيّن تعارض الحدث/ البنية ومن الجهة الأخرى مسار بيار نورا، الذي يتمسّك ببيان أن مؤرخ الحاضر يجب أن يعود «من بداهة الحدث إلى توضيح النسق» انظر: «Le Retour de l'événement,» dans: *Faire de l'histoire*, t. I, p. 225.

الفصل الثاني

عوليس وأوغسطين

من الدموع إلى التأمل

من يسافر بلمحة من المحيط الهادئ إلى بحر إيجه، من عالم الملكيات الإلهية إلى «عالم عوليس»، جامعاً بين الانتقال في المكان والصعود في الزمان، سيجد بسهولة، لدى الأبطال الهوميروسيين، عدّة ملامح للتدبير البطولي للتاريخ، لكنه نمط آخر من التدبير البطولي، تدبير أخيل وعوليس، كما تعرّفه فيكو (Vico). ومع ذلك، لن نضع هنا لا ثاكومبو ولا هون هيك في مواجهة أغاممنون أو نسطور، بهدف إدراك التشابهات والفوارق. والحق أننا سنتوقف عند عوليس بوجه خاص. ذلك الذي، لكي نستعيد كلمات الشاعر الروسي أوسيب ماندلستام (Ossip Mandelstam)، عاد «ممتلئاً بالمكان وبالزمان». لكننا إذ نترك هنا جانباً المكان، سنركز انتباهنا على الزمان، حتى وإن كان الاثنان، وهو أمر شديد الوضوح، مترابطين[1]. سيقودنا هذا التمرين الثاني للنظرة المتباعدة إلى مواجهة بين عوليس وأوغسطين.

(1) François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), pp. 23-48.

هل عاد عوليس ممتلئاً بالزمان؟ بصورة أدقّ، سوف نتناوله باكراً قليلاً، تماماً قبيل أن يقوم الفينيقيون، هؤلاء البحارة الذين لا مثيل لهم، ذوي المراكب السحرية، بجعله ينتقل من شيري (Schérie) إلى إيثاك (Ithaque): مودِعين إياهُ أخيراً في بيته، بعد عشر سنوات من التيه والمِحن. استُقبل، بعد غرق سفينته الأخيرة، كضيف مميّز، من قبل الملك آلسينوس (Alcinoos) وأخته ـ زوجته، واحتفى به لفترة طويلة. إلا أنه يحدث، خلال الوليمة التي أقيمت على شرفه، لقاء مثير بين شاعر **الفياسيين** (phéaciens) المنشد، الحاضر كما جرت العادة في المناسبات الكبرى، والبطل. اللقاء أساسي والكلام المتبادل، البسيط في الظاهر، يدعو إلى التفكير. أتت هذه المواجهة الوجيزة لتلقي ضوءاً قوياً بقدر ما هو خاطف، على ما قبل تاريخ التاريخ (المفهوم بوصفه حكاية أشياء حدثت). إذ معه يبرز استفهام حول التاريخانية ذاتها، مأخوذة، للتذكير بتعريف لوفور، بوصفها تمفصل الماضي والمستقبل، أو بصورة أفضل، حول ماقبل تاريخها هنا أيضاً، من حيث إنّ ما يؤلف المشكلة هنا، هو الماضي نفسه: الماضي بوصفه مقولة التجربة. إذا كان ثاكومبو على وشك اعتناق وعود المسيحية، أي الدخول في اقتصاد مختلف جداً للزمان، لا يتلاءم مع التدبير البطولي، فإنَّ الأبطال الهوميروسيين، في ما يخصهم، هم الآن وسيبقوا على الدوام محصّنين من كلِّ وحي، ولا يمكن لهم أبداً أن يتصوّروا حلفاً بين الله الواحد، خالق كلِّ شيء، وشعب مختار، ولا كذلك منقذاً، ابنَ الله خلق إنساناً، جاء فجأة، وبصورة محضة، يعطي معنى للزمان. آخرٌ (إلى الأبد) كان بالنسبة إليهم نظام الزمان؛ ومن هنا بالنسبة إلينا، ابتعادٌ مضاعف.

في نظر مارسيل دوتيان، «على بعده الشديد من أن يكون شاهداً على أوّل اكتشاف لـ **الانفصال** بين الماضي والحاضر، يمكن أن يعتبر هوميروس والملحمة بوصفهما إحدى العقبات الأشدّ رهبة في اليونان حتى من أجل تفكير الماضي بوصفه ما كان والذي يمثل شيئاً آخر غير الحاضر»[2]. يلتقي هذا الحكم القاطع مع المَقْولة الكبرى التي ألقى عليها إريخ أويرباخ (Erich Auerbach) الضوء قديماً، بطرق أخرى وضمن منظور مختلف. في افتتاحية كتابه العظيم، (*Mimesis*)، كان في الواقع قد عارض الأسلوب الهوميروسي مع أسلوب العهد القديم. وهو يقارن حكاية تضحية إسحق مع مشهد تعرّف المرضعة أوريكليه على عوليس (وقد عاد أخيراً إلى إيثاك) (بفضل الثلم الذي خلفه جرح خنزير برّي)، يميِّز أسلوب هوميروس بوصفه أسلوباً «من المقام الأول» الذي، على الرغم من العديد من التوقعات والرجوع إلى الوراء، يقدِّمُ على الدوام ما هو قيد السرد كما لو كان حاضراً محضاً، من دون منظور، و«لا يترك إلا قليلاً من المكان للتفصيل التاريخي والإنساني»[3]. في وجه الشخصيات التوراتية الكبرى، «المشحونة بماضيها» إلى حدٍّ كبير، و«المعجونة» باستمرار بيد الله، فإن الأبطال الهوميروسيين، ذوي المصائر المحدّدة بوضوح، «يستيقظون كلّ يوم كما لو كان هو أوّلُ يوم»[4]. سيكون لنا إذاً من جهة هوميروس، شخصيات ذات سطح وموادٍّ أسطورية، في حين أن التاريخانية من الجهة الأخرى، التي

---

(2) Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), p. 76.

(3) Erich Auerbach, *Mimesis*, traduit par C. Heim (Paris: Gallimard, 1968), pp. 20 et 33.

(4) المصدر نفسه، ص 21.

تجتاز الحيوات وتنظم الحكايات، حاضرة. والتاريخ، هو نفسه، موجود هنا أصلاً أو يبرز[5].

يبدو أخيل، البطل ذو القدر الساطع، ملتصقاً بهذا التعريف: كلّ يوم هو بالنسبة إليه يومٌ أوّل. وحده الحاضر هنا، حتى ولو عرف أو لاسيّما وأنه يعرف أنه ذات صباح، أو مساء أو ظهر قادم، سيكون يومه الأخير. وفي النهاية، إنه يفلت من الزمان ويمكن أن يُغَنَّى إلى الأبد بوصفه «أفضل الآخيين»: البطل الملحمي بامتياز. هناك عودة عوليس، لكنه لا يمكن أن تكون ثمة عودة أخيل. إذ يلجأ في ثلاث مناسبات، مع ذلك، إلى صيغة تشير إلى إرادة قطيعة مع ما تمَّ حدوثه في السابق. ويصرِّحُ على التتالي إلى باتروكل، وإلى أمّه، وإلى أغاممنون: «لكن لنترك ما تمّ» (alla ta men protetuchtai easomen)، أو «لنتخلَّ عن ما حدث من قبل»، صيغة ترجمها بول مازون (Paul Mazon) بطريقة جميلة، بـ «لندع الماضي ماضياً»، لكنه بذلك كان يحلّ، أي يلغي، المشكلة. «ولكن لندع الماضي ماضياً، مهما كلفنا الأمر، ولنسيطر، مادام يجب ذلك، على قلبنا (thumos) في صدرنا»[6]. في كلٍّ مرّة، ما يستحسن في الحقيقة تركه، على الرغم مما هو عليه، هو الألم المُسَبَّب عن الإهانة التي وجهها له أغاممنون. لأنه، من دون هذه الوقفة المُدخَلة في هذا الحاضر الذي يدوم، لا وجود لأيّ فعل ممكن. كل شيء سيبقى مُجَمَّداً. لن يتمكن

---

(5) المصدر نفسه، ص 28: «Un lecteur un peu exercé fait aisément le départ, dans la majorité des cas, entre l'histoire et la légende»,

«إنّ قارئاً قليل المران ينطلق بسهولة في معظم الحالات، بين التاريخ والأسطورة».

(6) Homère, *Illiade*, 18, 112, également 16, 60 et 19, 65. Sur le *thumos* comme souffle, associant émotion et respiration, Richard B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne*, traduit par B. Cassin, A. Debru et M. Narcy (Paris: Ed. du Seuil, 1999), pp. 73-74.

باتروكل من استعارة أسلحة أخيل، ولن يعود أخيل إلى القتال، ولا يمكن للإلياذة أن تنتهي.

هل يكفي ذلك لنجعل «مما حدث» ماضياً، حاضراً يجب أن يمضي؟ بوضوح، لا، بما إن ما يجب على أخيل أن يروِّضه هو غضبه وألمُه، لكن هذا وذاك، كما يدقق الشاعر، يبقيان على حالتهما ومستعدين دائماً للانبثاق ثانية، أي حاضرَين على الدوام: ليس ثمة أيّ مسافة تنشأ. من هذا القرار البطولي يخرج، إن شئنا، حاضر **جديد** أو، أفضل، أعيد تنشيطه، صباح مشرق جديد، لكن الحاضر **السابق** لا يندفع لهذا السبب في الماضي، لاسيما على الأقل وأن كلَّ الفعل يبقى ضمن الإطار المُحَدّد بـ «رسوم» زيوس، الذي يرى كلّ شيء.

قبل جنازة باتروكل يتدخل مشهد شديد الجمال يتوقف ولكن بطريقة مُختلفة عند مسألة **الماضي** والحِداد. مات هكتور الآن وشبع أخيل من المجازر. فعند هبوط الليل، يبكي بشدّة على الساحل الرملي. إنه وحيد. يأخذه النوم أخيراً، وسرعان ما يتجلى له باتروكل في الحلم. «تنام، وتنساني، يا أخيل! تهتم بالحيّ، ولا تهتم على الإطلاق بالميّت. كفنّي بأسرع ما يمكن»[7] ثم، قبل أن يذكر زمان حياتهما معاً، يطلب إليه أيضاً أن يضع رماده (رماده هو، باتروكل) بالقرب من رماده (هو، أخيل). كما لو أنه يرى أصلاً موت أخيل في الحاضر! وهو ميت، يبدو باتروكل مالكاً من الآن فصاعداً إمكانية أن يحيط بنظرة واحدة، أن يرى بنظرة شاملة حياته مثلما يرى حياة أخيل: في الحاضر. المأخذ الذي يوجِّهه إلى أخيل-بأنه نسيه لا أساس له بالطبع، بما أنه في اللحظة نفسها التي ينام فيها كان أخيل

(7) Homère, *Illiade*, 23, 69-71.

لا يزال يبكي[8]. على العكس تماماً، أخيل لا يستطيع أن يضع باتروكل في الماضي. لا يملك كلمات يقول بها إنه كان ولم يعد كائناً. بالمقابل، ما إن يستولي عليه النوم، وينتقل إلى الجهة الأخرى من هذا الحاجز، حتى يكون باتروكل على الفور من جديد هنا: فـ «روحـ»ه، «شبحـ»ه، الذي يشبه من كل ناحية باتروكل حياً، ينتصب أمامه. لكنه حينما يوشك على عناقه، تتبخر «الروح» كالدخان، فلا يعود يمسك بشيء: لقد مضى[9].

وحده العرّاف يملك علم الحاضر والماضي والمستقبل: مثلَ كالشاس (Calchas) الذي تعلّمَ فنه من آبولو[10] (Apollon). أو تيريزياس (Tirésias)، العرّاف الأعمى، الذي يجب على عوليس الذهاب لاستشارته عند هاديس (Hadès) لكي يدلّه على طريق العودة نحو إيثاك ويعلن له مصائبه حتى يأتي الموت ليأخذه[11]. إنه العرّاف إذن من يُستشار، وإليه توكل الأمور. وباعتباره مستوحى من ربة الإلهام أو من آبولون، فإن علم الشاعر المنشد هي من النمط نفسه. ولأنها حاضرة في الحقيقة دوماً فإن ربة الإلهام تعرف كلّ شيء. تقول ربات الإلهام، كما يذكر بذلك هيزيود (Hésiode)، ما هو كائن، وما سيصير، وما كان، والشاعر المنشد، في ما يخصه، ينشد (فقط؟) ما سيصير وما كان[12]. لكن علم الغيب هذا، سواء أكان في الحاضر، أو في الماضي، أو في المستقبل، يُذكَرُ دوماً أو يُنشَدُ

---

(8) المصدر نفسه، 22، 387-390: Achille déclare que jamais il n'oubliera Patrocle, même chez Hadès.

(9) المصدر نفسه، 23، 97-101.

(10) المصدر نفسه، 1، 69 ـ 72، انظر أيضاً: Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main* (Paris: Gallimard, 1998).

(11) *Odyssée*, 10, 492-495; 11, 100-137.

(12) Hésiode, *Théogonie*, 32 et 38.

بصيغة الحاضر. يرى كالشاس ما يسخط حالياً آبولون، ويعتنق تيريزياس مصير عوليس حتى نهايته. يغني فيميوس (Phémios) بناء على طلب الخاطبين عودة الآخيين «الأليمة». ولكن ليس هناك أساساً أيّة أهمية سواء أكان المقصود هو الماضي أو الحاضر أو المستقبل: إنها في نظر العرّاف قطع متماثلة من العلم - تقع على المستوى نفسه - يجعلها تنبثقُ، حسب الطلب الذي يُوَجَّهُ له. ما يهمُّ أن يكون بعضها موصوف بصفتها مواضي وأخرى بصفتها قادمة. بما أنه موهوب بهذه الرؤية الغيبية، الخاصة بالآلهة، فهو يقتصر على أن يُظهِرَ، على أن يُلهِمَ هذا المقطع أو ذاك. لا وجود هنا لأيِّ تاريخانية.

أما وقد حُرِمَ من يوم العودة، وقايض الحياة مقابل المجد، فقد لمع أخيل إلى الأبد في الحاضر المستمر للزمان الملحمي بوصفه «أفضل الآخيين». لكن عوليس، الذي يعود ولأنه يعود، يجد بحق في هذه العودة المتأخرة مجداً خالداً، إلى درجة إمكان اعتباره هو أيضاً أفضل الآخيين(13). والواقع، فإن **الأوديسه**، في حركة مشروعها القصصي نفسها - إنشاد العودة - تنتشر بين ماضي السفر (من اليونان قبل عشرين عاماً، ومن طروادة قبل عشر سنوات) ومستقبل عودة متوقعة على الدوام ومؤجّلة بلا توقف. ومن التوتر بين الاثنين (وهو تصور استباقي قصصي للتجربة وللانتظار) تنبثق مسألة وضع هذه السنوات الماضية والتي تثقل مع ذلك («ككابوس») على يوم الشخصيات الراهن.

هل يكفي الرجوع نفسه لكي يعود كلّ شيء مجدداً بوصفه أمَاماً؟ وهو يتعرف على سيّده، المتنكر في هيئة شحاذ، يموت الكلب العجوز آرغوس الذي هُجرَ على كمية من الزبل: سيطر

(13) *Odyssée*, 8, 78: selon l'oracle d'Apollon, Achille et Ulysse sont «les meilleurs des Achéens».

الزمان أخيراً على الحيوان الأليف وحده[14]. هذا اليوم الجديد بعد عشرين سنة من الانتظار، هو بالنسبة إليه يومه الأخير. أما بالنسبة إلى عوليس، فيجب عليه بمساعدة ابنه، قبل أن يصير من جديد هو نفسه، استعادة عرشه وزوجته[15]. إذا كان قد أشير إليه على مدار **الأوديسه** بوصفه ذلك الذي لا يريد، بخلاف أصحابه، أن ينسى يوم العودة، فلا يكفيه أن يظهر لكي تختفي، كما بضربة سحرية، العشرون سنة من الغياب. وحتى لو أعطته أثينا من جديد مظهره، فإنّ عليه أن يبرهن على أنه لا يزال عوليس.

يسعنا، بصورة أوسع، الانطلاق مُجدّداً من هذه البداهة: تأتي **الأوديسه** بعد **الإلياذة**؛ إنها «الخاتمة»، كما يسجل أصلاً بسودو - لونجين[16] (Pseudo-Longin). في **الإلياذة**، طروادة لم تسقط بعد، ولا يزال أخيل حيّاً: نحن **قبل**، بانتظار ما نعرف أنه يجب أن يحدث. لا بل أكثر من ذلك، فمستقبل **الإلياذة** يتجلى بوصفه «ماضياً ملائماً بالنسبة إلى **الأوديسه**»[17]. فهناك تفاوت من قصيدة إلى أخرى. ما إن تفتتح **الأوديسه**، حتى نكون في الحقيقة في **البعدِ**، في ذاكرة الحدث وفي ذكرى ضروب الحداد والآلام المُتَكبَّدة. بقيت حرب

---

(14) المصدر نفسه، 17، 290-327.

(15) Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour* (Paris: Gallimard, 1989), p. 285.

(16) Longin, *Du Sublime*, 9, 12 (présentation et traduction par J. Pigeaud (Paris: Rivages, 1991)):

تُقدِّمُ **الأوديسه** بوصفها قصيدة هوميروس في شيخوخته (باعتبار أن **الإلياذة** هي قصيدته في شبابه)، حيث يعيد إلى أبطاله بكاءهم، كما لو كان الأمر ديناً في عنقه منذ زمن طويل؛ إنها **خاتمة** لـ **الإلياذة**، هذه الحكاية التي تأتي بعدُ، مثل الحكاية التاريخية تماماً. منذ زمن طويل، عمِلَ اختصاصيو هوميروس على الإحصاء بعدد السنين الفارق الفاصل بين نظم هاتين القصيدتيْن: قرن، نصف قرن؟

(17) Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, traduit par J. Carlier et N. Loraux (Paris: Ed. du Seuil, 1993), p. 44.

طروادة بالفعل، بوصفها نقطة علامة مشتركة، ثم مُتنازعاً عليها، وحتى لدى المحدثين، هذا الحدث «المحوري»، الذي تبدو فيه **الأوديسه** التي تقصُّ عدة حلقات منها بالنسبة إليه أصلاً في وضع **تاريخ**[18]. ومن ثمَّ، حين تفتتح القصيدة، نتحرك دفعة واحدة في زمان الذكرى والنسيان، مخشيّاً تارة ومأمولاً تارة، يعسعس. فذكرى الموتى والمفقودين تلازم الأحياء.

بينيلوب (Pénélope) تبكي. إنها لا تحتمل أن ينشد فيميوس، شاعر إيثاك المنشد، العودة من طروادة وبؤس الآخيين، هي التي لم تكف عن الحداد على زوجها الغائب: إنها فريسة البوتوس (pothos)، الرغبة الحسّية، فكرة المفقود الملحّة، والحداد غير المنجز[19]. كذلك مينيلاس الذي بعد أن انتهى بعد سنوات من الضلال إلى العثور على مملكته وزوجته يصرّح إلى مضيفه تيليماك (Télémaque) أنه لم يعد يشعر بالفرح ليحكم. يبكي كلّ الذين ماتوا أمام طروادة. لكن أحدهم، لا تكفّ ذكراه عن الإلحاح عليه سواء حين يأكل، أو حين ينام: عوليس[20]. حين سمع ذكر اسم أبيه، طفق تيليماك الذي لم يكن قد قدّم نفسه إلى ضيوفه، في البكاء. تأتي هيلين بغتة، ويتم التعرف على تيليماك، فيبكون من جديد.

---

(18) Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 1, 3, 4: «ceux qui reçurent le nom d'Hellènes [...] n'accomplirent rien ensemble avant la guerre de Troie» (traduction de J. de Romilly).

«أؤلئك الذين تلقوا اسم هيلين [...] لا ينجزون شيئاً معاً قبل حرب طروادة».

(19) *Odyssée*, 1, 341-344: sur Pénélope pèse un deuil inoubliable *(penthosalaston)*; en proie au regret de l'absence *(Potheô)*, elle se souvient toujours *(memnêmenê aiei)* du héros dont la gloire emplit l'Hellade et l'Argolide. Sur le *pothos*, les funérailles et l'épopée, voir Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques* (Paris: Julliard, 1990), pp. 41-50.

(20) *Odyssée*, 4, 93 et 105-112.

وفي النهاية، تتدخّل هيلين لكي تُخفِّفَ القلق الذي كان يثقل على ضيوف الحفل وتهدِّئ دموعهم. تبدأ بسكب عقار (pharmakon) في الخمرة يقضي على الألم والغضب وذكريات المصائب، «مضاد للعذاب» (nepenthês) حقيقي. وإذ تدعو بعد ذلك كلاً منهم إلى الاستسلام لمباهج الوليمة ومسرة (terpsis) الحكايات، وتبدأ بأن تحكي هي نفسها، كما يمكن أن يفعل شاعر منشد، حلقة من ملحمة عوليس في طروادة. يليها مينيلاس (Ménélas)، مع حلقة أخرى، سارداً ما كان يجري داخل الحصان الخشبي نفسه. المقصود هنا أول ذكر مباشر لفتح المدينة. ثم تيليماك الذي وهو يُذَكِّرُ بكلمة واحدة مصير عوليس الحزين، يطلب أن يذهب للنوم[21]. تمَّ إنقاذ السهرة. حمل عقار هيلين المدعوين على إنجاز السير على الطريق الذي لا تستطيع بينيلوب، منفردة، اجتيازه. بإقامتها المسافة، وضعتهم في حالة يستمعون فيها إلى ذكر انتصارات عوليس كما لو كانوا، لا مستمعي هيلين، بل مستمعي هوميروس نفسه، لا معاصرين، بل أجيال الغد هذه التي نُظمت من أجلها أناشيد الشاعر المنشد. خلال هنيهة ولمدّة لحظة، حوّلَ العقار (le pharmakon) «الغياب» إلى «ماض»، أي أنها جعلت من البطل واحداً من «رجال الماضي» الذين تقوم الملحمة بإنشادهم.

دموع عوليس

سوف يبكي، عوليس، هو أيضاً، بل ومرّتين حين ووجه خلال وليمة آلسينوس (Alcinoos) بأناشيد الشاعر المنشد الأعمى. لم تكن أيّ هيلين موجودة هناك لكي تسكب «مُضاداً للعذاب». وهكذا فإن الملك، كمضيف ودود، لا يستطيع إلا أن يوقف الإنشاد. حين

(21) المصدر نفسه، 4، 220-295.

يختار ديمودوكوس (Démodocos)، إذ يتقدّم مرّة أولى، أن يغني شجار عوليس وأخيل، لا يتوانى عوليس عن إخفاء بكائه تحت وشاحه القرمزي[22]. حين يغني للمرة الثانية، وهذه المرة في الهواء الطلق، يغني ديمودوكوس حبّ آريس (Arès) وأفروديت (Aphrodite)[23]. هنا، كل شيء على ما يرام ويذوق عوليس، حتى أنه تمّ تدقيق ذلك، عند سماعه الطريقة التي ثأر بها هيفايستوس (Héphaïstos) من العاشقين اللذين خدعاه، مسرةً (terpsis) تشبه من كل نواحيها مسرّة المستمعين الآخرين. يأتي أخيراً الإنشاد الثالث للشاعر المنشد، وهو الأهم في الحقيقة. عوليس على وشك الإبحار، وليمة أخيرة تجمع رؤساء الفياسيين وضيفهم. وكما جرت العادة، تم الذهاب للبحث عن الشاعر المنشد. وقبل أن يبدأ، يُشرِّفه عوليس بأمره أن تُحمَلَ إليه قطعة من اللحم وبإثنائه على فنِّه.

ثمّ يطلب إليه، بطريقة تشبه تحدّياً لا بد من مواجهته، أن يغني حلقة الحصان الخشبي. يسارع ديمودوكوس على الفور إلى الاستجابة. وبينما يستمتع الفياسيون، لا يستطيع عوليس أن يوقف دموعه. أيبكي عند حكاية كان مع ذلك هو مَنْ طلبها[24]؟ هكذا يقوم آلسينوس، الذي يريد بالضبط أن تكون المسرّة هي نفسها (homôs terpômetha pantes)[25] بالنسبة إلى الجميع، بوضع نهاية مفاجئة لغناء الشاعر المنشد:

(22) المصدر نفسه، 8، 73 ـ 92. Sur cette querelle, autrement inconnue, et sur son «rapport» à la Querelle, celle d'Agamemnon et d'Achille, voir Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, pp. 44-48.

(23) *Odyssée*, 8, 266-368.

(24) المصدر نفسه، 8، 83-95 و521-534.

(25) المصدر نفسه، 8، 542.

قل لي لماذا تنوح في السرّ وتبكي
وأنت تسمع مصير الدانانيين والطروادين.
إنها الآلهة هي التي اختارتهم: لقد نسجوا خراب
هؤلاء الرجال كي نغنيهم في المستقبل.
ألديك حليفٌ ما، مات أمام طروادة،
صهر أو حمو، محارب نبيل؟ إنهم هم
الأعزُّ علينا بعد دماء جنسنا.
أو هو ربما صديق يُعزك،
أيها المحارب النبيل؟ لأنه ثمين علينا مثل أخ
الصاحب المليء حكمة وعقلا[26].

مع **الأوديسه** يبدو وقد انفتح زمان توجد فيه المسرّة، المنتظرة بصورة طبيعية والتي يحملها إنشاد الشاعر المنشد، في عدة مناسبات ملغومة، ومشبوهة بفعل الألم، والحزن، والأسف الذي تستثيره أو توقظه لدى قسم من مستمعيها. كما لو أنه لا يمكن أبداً أن تكون ثمة مسرّة من دون خلط، إلا بالنسبة إلى مجتمع استثنائي (قريب أيضاً من العصر الذهبي) كمجتمع الفياسيين. كما لو أن الملحمة لم تعد تكفي لتأخذ على عاتقها ذكرى الأبطال.

قبل العودة إلى دموع عوليس ذاتها، يجدر الانتباه إلى كلام عوليس إلى الشاعر المنشد:

ديمودوكوس من بين الفانين جميعاً أحييك!
كان على ربة الإلهام، طفلة زيوس، أن تُعَلِّمُكَ، أو آبولون.

---

(26) المصدر نفسه، 8، 577 ـ 586، (traduction de Ph. Jaccottet)، انظر: David Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'«Illiade» ou les héros de la mémoire* (Grenoble: Jérôme Million, 2002), pp. 39-40.

مع هذا التذكير بالرابطة الوثيقة التي تجمع الشاعر إلى ربّة الإلهام، لا نزال في المديح الاتفاقي، المنتظر: فالشاعر المنشد بوصفه ملهماً، عرّاف. لكن التتمة أكثر إدهاشاً:

إنك تغني بطريقة شديدة الكمال (liên kata kosmon) مصيرَ الإغريق، كلَّ ما فعله، وتكبده وتألمه الآرجيون،

مثل (hôs) واحدٍ كان يمكن أن يكون حاضراً (pareôn)، أو على الأقل كان يمكن أن يسمعه من آخر (akousas)[27].

إننا نغيِّر في الحقيقة المجال: فالعرّاف أيضاً «بصّاص»، وبصورة أدق فإن وصفه شديد الدقة، بل أكثر من اللازم (liên)، بحيث إنّ عوليس يُغرى بأن يعتقد بأنه فعلاً **رأى** ما يغنيه، مع علمه بكفاءة أنه لم يكن الأمر على هذا النحو. ليس ديمودوكوس وهو شاعر منشد وأعمى، بأيٍّ حال، شاهداً. إن كان ثمة من شاهد فهو عوليس، وهو الشاهد الوحيد.

إن حكاية ديمودوكوس أكثر حقيقة، كما يبدو أن عوليس يقول، من أنها لا تنتج عن رؤية مباشرة للأشياء. فهذه القدرة بالنسبة إليه، هو الفاعل والشاهد، على استدعاء كلِّ شيء تفصيلاً، من دون إضاعة ومن دون بقية، هي العلامة الأكيدة على حقيقية الإنشاد[28]

(27) *Odyssée*, 8, 487-491 (traduction de Ph. Jaccottet légèrement modifiée).

(28) كذلك، بالنسبة إلى حلقة الحصان الخشبي، ستكون علامة الحقيقة قدرة ديمودوكوس أن يغني طوال الوقت (*katalegein*) وبالتفصيل (*kata moiran*). يمضي عوليس آنئذ إلى أن يعلن أنه يدين بإنشاده إلى فضل إله ما (*Odyssée*, 8, 496-499). حول (*kata kosmon*) في هذا المقطع، انظر ملاحظات: George B. Walsh, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Fonction of Poetry* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984), pp. 8-9, التي لا أوافق عليها كلياً. كذلك بناء على طلب إيول (Eole)، يقصّ عليه عوليس على مدار الحدث وبالتفصيل فتح طروادة (*Odyssée*, 10, 16). الجملة الأولى من *Eloge d'Hélène* de Gorgias تعلن أن الـ *kosmos* في الخطاب هي «الحقيقة».

والواقع، أن ترى، وأن تعلم، وأن تقول، في نظر ربّة الإلهام، هي أفعال تتساوى، وليست جميعها إلا العملية الواحدة نفسها. لكن الرؤية الإنسانية في نظر عوليس، بعملية قلبٍ عجيب، هي المأخوذة، على الأقل خلال زمان هذه الأبيات المعدودة، كمعيار نقيس بناء عليه دقة الرؤية الإلهية. يتواجد إن صحّ القول، خلال لحظة، متجاورَين ديمودوكوس «الشاعر المنشد» وديمودوكوس «المؤرّخ». وإن كان هذا الأخير لا يظهر هنا إلا ما يكفي من الوقت لكي «يصادق» على الآخر، الشاعر المنشد. لا يردّ ديمودوكوس بالطبع ولا يلحُّ عوليس. تبقى الكلمة الأخيرة لربة الإلهام. كيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ لكن حادث تغير المجال هذا، مهما كان وجيزاً، أو شبه انقسام ديمودوكوس هذا إلى «شاعر منشد» و«مؤرّخ»، لا يقلّ، ضمن معنى شعرية المعارف، أهمية. تهمُّ في الحقيقة واقعة صياغته نفسها من قبل عوليس. فهي تشير كبرق ألقيَ على تكوين معرفةٍ ممكنٍ آخر، مثل تسمية مكان لا يزال لا يحمل اسماً، مثل تمهيد محضٍ لعملية تأريخية قادمة من قبل هيرودوت. إنها لا تجعلها ضرورية ولا حتى محتملة، بل مجرّد ممكنة.

كانت حنة أرندت ترى في هذا المشهد الذي يضع وجهاً لوجه الشاعر المنشد والبطل مُصغياً إلى حكاية أفعاله الخاصة به، بداية مقولة التاريخ، بالمعنى الشعري للكلمة على الأقل. «فما كان مجرّد حدث صار الآن **تاريخاً**»، لأننا نلتقي أول وضع للحدث في حكاية. ومع فرادة مهمة: فحضور عوليس، هناك، (في طروادة) وهنا (حول الوليمة)، يحمل على التأكيد بأنّ **هذا** قد حدث فعلاً. يرتسم هنا تكوين لم يسبق له الوجود من قبل، «شذوذ» بما إن مصداقية كلام الشاعر المنشد في الملحمة تتوقف كلها على سلطة ربة الإلهام، الملهمة والضامنة في آن واحد. كانت حنة أرندت وهي تمضي أبعد

من ذلك، تعتبر هذا المشهد بوصفه «نموذجياً» من أجل التاريخ ومن أجل الشعر، بما أنّ، لكي نستعيد صيغتها شديدة الإيجاز، «التصالحَ مع الواقع، **التطهير** الذي كان في نظر أرسطو جوهر المأساة، وفي نظر هيغل غاية التاريخ القصوى، يحدث بفضل دموع الذكرى»[29].

هل هي «أول» حكاية مؤرِّخة؟ ولِمَنْ؟ ربما لنا، ولكن على طريقة مشهد بدائي. لكن الذي يُطرَح السؤال من أجله أولاً هو عوليس، بما أنه أيضاً الوحيد الذي يعرف عن طريق التجربة أنَّ هذا التاريخ هو في آن تاريخه وجزء **من** التاريخ. والحال، كيف يستجيب؟ إنه يبكي[30]. هل كان الأمرُ «دموع الذكرى»؟ وهل هو عند ذكر مصائب الآخيين، مثل بينيلوب أو مينيلاس فريسة الألم؟ فريسة هذا الحداد الذي لا يزال غير منجز أو مستحيلاً؟ ذلك من ثمَّ معنى سؤال آلسينوس، الذي، وقد لاحظ بكاءه، يسأله إن كان قد فقد قريباً أو صديقاً تحت أسوار طروادة[31]. لا يردّ عوليس مباشرة.

ولكن حتى قبل استفهام آلسينوس حول سبب دموعه، كان ثمة مقارنة مدهشة، هي علامة مباشرة على تدخّل الشاعر، تشير إلى غرابتها وإلى أهميتها:

كامرأة تبكي زوجها وهي تعانقه،

---

(29) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), p. 63.

(30) *Odyssée*, 8, 84-92 et 521-522, sur ces larmes et cette scène, voir Walsh, *The Varieties of Enchantment*, pp. 3-13.

(31) انظر أعلاه، ص 91 ـ 92. انظر أيضاً: *Odyssée*, 8, 581-586,

Alcinoos parle de son chagrin (*achos*, 8, 541); *achos* est aussi ce que ressent l'épouse qui vient de voir son mari mourir (8, 530), et c'est également ce que Ménélas dit endurer (*achos alaston*, 4, 108). On est bien dans le registre du deuil et du *pothos*.

زوجها الذي سقط أمام مدينته وشعبه
بينما يدافع عن مدينته وأبنائها من اليوم الحتمي
وهي تراه محتضراً ومختلجاً،
ملقاة عليه، تطلق صرخة حادة؛ ولكن من ورائها،
يضرب رماحون على ظهرها وكتفيها،
وتؤخذ إلى الأسر لتكابد العذاب والألم
وخدّاها ذابلان تحت تأثير أشد ضروب القلق إثارة للشفقة؛
كذلك عوليس كانت على أهدابه دموعٌ محزنة[32].

أن يبكي، ليكن، ولكن لماذا «مثل زوجة»؟ على مَنْ هذا النواح المشفق؟ المرأة التي وقد أتلفها الحداد، تبكي زوجها الراحل، هي بينيلوب. وتلك التي رأت زوجها يموت أمام المدينة وأمام شعبه، قبل أن تعرف هيمنة العبودية، هي أندروماك[33]. تشترك هذه المقارنة، من ثمَّ، ولنسجل ذلك بالمناسبة، من خلال قدرتها على التذكير، أو التلخيص أو التعميم (يضاهي ألم عوليس ألم ضحايا الحرب جميعاً)، بـ «فن الإلماح» هذا، الذي ألقى عليه الضوء بيترو بوشي (Pietro Pucci)، كنمط من أنماط عمل النص الأوديسّي[34]. لقد جعل بودلير من نفسه إذ بدأ قصيدته **البجعة**

(32) المصدر نفسه، 8، 523 ـ 531. Au chant 23, quand Ulysse et Pénélope se tiennent enfin enlacés, il est dit que «ses bras blancs ne pouvaient s'arracher à ce cou» (v. 240).

(33) يسترعي ج. ناجي (Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 101) الانتباه إلى أن التشابه مع هكتور مدهش وإلى أن الوضع على النحو الذي ينتج عن المقارنة مواز بصورة مذهلة مع وضع أندروماك في نهاية الـ Iliou Persis. انظر أيضاً: Pietro Pucci, *Ulysse polutropos*, traduit par J. Routier-Pucci (Lille: Presses du Septentrion, 1995), pp. 304-307 et 346-347.

(34) Pietro Pucci, Ibid., pp. 324 - 336.

بـ «أندروماك، أفكر فيكِ!»، صداها أو مترجمها الحديث، قبل أن يعمِّمَ هذه الفكرة: «لأي شخص أضاع ما لن يُعثر عليه/ أبداً، أبداً![...]/ إلى الأسرى، إلى المهزومين!... وإلى آخرين أيضاً!» تسهِمُ المقارنة الهوميروسية على كلِّ حال بإضفاء عمق المجال على **الأوديسه** نفسها. لا يوجد إذن، على العكس من تأكيد أويرباخ، إلا «المستوى الأول» والحاضر المحض.

عوليس باكياً، هو في حداد على نفسه: إنه يبكي على نفسه. من هو؟ إنه، منذ بداية ضلالاته في الفضاء غير الإنساني الذي انفتح في رأس ماليه (Cap Malée)، مفقود: لا ميت ولا حيّ، لقد فقد حتى اسمه[35]. إنه، بهذا المعنى، **مثل** زوجة لم تعد تملك، منذ أن مات زوجها، شيئاً، لم تعد شيئاً. لقد بقيَ الجزء البطولي، **الذكوري**، منه نفسه، والذي يرتبط به النصر، إن صحّ القول، على الشواطئ الطروادية. والحال، هاهو، وقد نزل لدى هؤلاء المهربين على الحدود الذين هم الفياسيون، وسطاء الحدود هؤلاء، يجد نفسه موضع احتفال من خلال فم ديمودوكوس، باسمه المجيد: **الزوج** ينضمّ أخيراً **للزوجة**. لا بلَ إنه سيقدر بعد ذلك فوراً على أن يربط جزئيْ وجوده، الطروادي والضالّ. «أنا عوليس ابن لائيرت»، أطلق أخيراً جواباً عن أسئلة آلسينوس، وليس من دون أن يسجل أن سرد آلامه سيزيدها أكثر[36]. على أن ذلك لا يمنع الحكاية، ما إن تبدأ، من ألا تتوقف أبداً، منطلقة دفعة واحدة من طروادة حتى الغرق الأخير، وقفة بعد أخرى، مع حصته في كلِّ مرة من الآمال ومن المصائب.

---

(35) Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, pp. 42-44.

(36) *Odyssée*, 9, 19 et 12-13.

لكن قبل ذلك، لا تزال هناك محنة أخيرة يجب تكبّدها. وجد عوليس نفسه وهو يسمع ديمودوكوس ينشده، في وضع قاس لاضطراره أن يستمع إلى حكاية مغامراته الخاصة به تسرَدُ بضمير الغائب. كما لو أنه غائب، كما لو أنه لم يعد موجوداً، أو كما لو أنّ الحديث لم يكن عنه. لاسيما وأن عوليس في نظر الفياسيين، وهو يستمع إلى شاعرهم المنشد، ليس إلا اسم واحدٍ من هؤلاء الأبطال الذين ساقت الآلهة لهم الموت لتقدّم الأناشيد إلى أناس المستقبل(37). يجد نفسه وهو يعيش بعنف عبر كلمات ديمودوكوس ذاتها تجربة أكبر مسافة عن الذات، يحتلُّ المكانَ الذي سيكون بعد زمن طويل مكان الميت في الحكاية التاريخية(38).

أهو ميت فعلاً أم حيّ، هو الذي أفلت من الموت؟ إنه يسمع ما لا يمكن لحيٍّ أن يسمعه بصورة عادية. لا بل إن هذه التجربة الأخيرة هي بمعنى ما أكثر جذرية من تلك السابقة الخاصة بالنزول نحو بيت هاديس لاستجواب تيريزياس، والتي تقدّم خلالها حتى الحدِّ الأقصى الفاصل بين الأحياء والموتى، ولكن مع بقائه من دون غموض على ضفة الأحياء(39).

لا يمنعه كونه استشار العرّاف، وعرف أنه سيعود وما ينتظره، من البكاء على نفسه. ولكن، على وجه التأكيد، ليس على موته القادم: فهو لم يقاوم أبداً ضد شرطه كإنسان فان. ولا يعاني بأيّ حال وهو يرى ثانية بواسطة كلمات ديمودوكوس ما كانه، هذه المسرّة المرتبطة بالاعتراف (كان ذلك أنا، كان ذلك على هذا

---

(37) المصدر نفسه، 8، 579-580.

(38) Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 117-120.

(39) *Odyssée*, 11, 42-50.

النحو)[40]. على العكس تماماً، إنه يبكي بحرقة. إنه لا يستطيع بعد أن ينتقل من هذا الحاضر (الذي مضى) إلى حاضر اليوم بربطهما بواسطة تاريخ، تاريخه، وجعلهما **ماضياً**. إنه منفيٌّ عن هذا الحاضر؛ ومن هنا الصدمة، حين يجعله ديمودوكوس ينبعث. ذلك كما لو كان يحلم بنفسه، مع علمه أنه لا ينام. كما لو أن ميتاً تجلى له في الحلم، مثل باتروكل وهو يزور في المنام أخيل، لكن هذا الميت ليس أحداً آخر سواه. إنه يبقى بطريقة ما بعد نفسه. ومثلما أن أخيل لم ينجح في معانقة صاحبه، فإنه لم يدرك دفعة واحدة نفسه، ويبكي.

في نظر عوليس، ألا تستعجل هذه المواجهة المفاجئة مع نفسه، بقدر ما يتقدّم إنشاد الشاعر المنشد بتجربة مؤلمة في لاتزامن الذات مع الذات؟ اكتشافٌ لا يزال لا يملك الكلمات ليقول ذاته، لكن هوميروس يجعله مرئياً، شبه ملموس، بالنواح، في حين أنه يعدل عند المقارنة عن «تفسيرها». لا يزال عوليس يقف بين الاثنين، حيث إنه **لم يعد** موجوداً أو أنه **لم يعد** عوليس، هو الذي لم ينجح بعد في لفظ: «أنا عوليس». في هذه المسافة المُعاناة بين التغيّر والهوية، ما الذي جاء يسكن، إن لم تكن تجربة الزمان؟ ليس مثل قلق من نهائية الإنسان، إذن: فعوليس يعرف نفسه ويريد أن يكون فانياً. ليس المقصود كذلك الزمان بوصفه تدفقاً، بل تجربة مسافة عن الذات مع الذات، أطلق عليها لقاء مع التاريخانية. لكن عوليس يبدو أولاً مُسْتغرقاً في هذا اللقاء، ويبكي، وهو الذي لا يعلم كيف يدرك الماضي، ماضيه، في بُعْدِه كماض.

ثم، ما إن يستعاد الاسم الشخصي ويُذاع، حتى تصير حكاية

---

(40) «معجزة الاعتراف الصغيرة»، كما يسميه بول ريكور، لا يمكن أن تكون من أجله. حسب ريكور، هذه المعجزة الصغيرة هي «تغليف تغيّر ما يمضي بالحاضر». انظر: Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Ed. du Seuil, 2000), p. 47.

رحلاته وسيلة الاستقرار. بواسطته، سترتبط الحلقات بعضها إلى البعض الآخر، وينتهي عوليس وقد رحل من طروادة إلى أن يلتقي الذي غَرِقَ لدى الفياسيين. تعقب الوقفات الوقفات، وتاريخ إخباري قصصي يقوم، ويُتابع مشهد حاضر ـ ماض بمشهد آخر، وترغم الحكاية بصورة غير محسوسة الزمان. ويصير نظام الحكاية نظام الزمان. عن سؤال «من أنت؟»، الذي يطرحه آليسنوس، لابدَّ من الإجابة بتسمية المرء نفسه في لحظة أولى ضرورية ـ خصوصاً لكي يعرف الملك مَنْ يواجه، ولكي يستطيعا على هذا النحو، كما هو الأمر بين النبلاء، أن يصيرا ضيفين أحدهما تجاه الآخر ـ لكنها لا تكفي. تقتضي الإجابة حقاً سردَ ما جرى، **مُنشئاً** هذه «الهوية القصصية»، التي استرعى بول ريكور إليها انتباهنا على وجه الدقة وهو يفصِّل ملاحظة حنة أرندت(41). أما بالنسبة إلى الفياسيين، وإلى كلِّ ما يُؤَدّى خلال هذا المشهد الرئيس، فإنهم لا يرون إلا ناراً. إنهم يتلقون ببساطة هذه القصص، التي تسيطر عليهم بسحرها، كما لو كانت تخرج من فم شاعر منشد(42). لكن عوليس، وإن كان يستطيع أن يتخذ مظهره، ليس بأي حال شاعراً منشداً، وهو الذي كابد ما لا يفعل الشاعر المنشد أبداً وهو يحتفل بالمجد وبالموتى سوى أن ينشدهم: من بعيد.

---

(41) Paul Ricoeur, *Temps et récit III* (Paris: Ed. du Seuil, 1985), p. 355:

«من دون مساعدة القصّ، تبقى مشكلة الهوية الشخصية في الحقيقة منذورة لتناقضٍ لا حلَّ له. [...] تختفي المعضلة إذا أحللنا محلّ الهوية مفهومة بمعنى الشيء ذاته (*idem*)، الهوية المفهومة بمعنى الشخص نفسه (*ipse*)؛ الاختلاف بين *idem* و*ipse* ليس شيئاً آخر إلا الاختلاف بين هوية جوهرية أو قطعية والهوية القصصية. [...] تستطيع الهوية أن تفلت من معضلة الشيء نفسه و الآخر، من حيث إن هويته تعتمد على بنية زمنية موافقة لنموذج الهوية الحركية الناشئة عن النظم الشعري لنصٍّ قصصي».

(42) *Odyssée*, 13, 1-2.

بقيت، لكي ننتهي، جنيات البحر الغريبة التي ووجهت بعد الحملة لدى هاديس. ربات إلهام، هيَ، تملك كلّ الصفات (بما فيها الحضور والمعرفة التي تنتج عنها)، لكنها «ربات إلهام من الأدنى»، أو ربات إلهام مضادّة، تأتي لتنسف أو لتخرّب اقتصاد كليوس[43]. إنها تعِدُ المسرّة (terpsamenos)، مثل تلك المُنتظرَة من الشاعر المنشد، لمن يقترب منها: تقول لعوليس، «نعلم (idmen) في الحقيقة، كلّ ما عاناه اليونان والطرواديون بأمر من الآلهة/ في سهل طروادة/ نعلم كلّ ما يحدث على الأرض الخصبة»[44]. ينذر سيرسيه (Circé)، لكن المسافر الطائش الذي يستسلم إلى غنائهن العذب، يفقد كلّ شيء: العودة والمجد. يضيع إلى الأبد، يفسد لحمه، وتبيضُّ عظامه على ضفافهن. وبدلاً من المكانة والذكرى المجيدَين، لا يجد إلا النسيان. إن مسرّة المستمع في الملحمة «مدفوعة الثمن» بموت الآخرين. ولا يفعل آلسينوس، وهو يدعم أن الآخرين يموتون **من أجل** مسرّة رجال المستقبل، إلا أن يدفع بهذا المنطق إلى حدوده القصوى[45]. ولكن، لكي يعمل تركيب النصّ، ثمة شرط، يمسُّ مركز القضية الملحمية: يجب أن يتأثر «الآخرون» بوصفهم رجال الأمام، أن تقوم مسافة بين «ماض» و«قادم». ولهذا فإن **الأوديسه**، التي هي ملحمة العودة - سينتهي الأبطال وهم غياب إلى العودة

(43) Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour*, pp. 145-146; Pietro Pucci, «The Songs of the Sirens,» *Arethusa*, no. 12 (1979), pp. 121-132, and Charles P. Segal, «Kleos and its Ironies in the *Odyssey*,» *L'Antiquité classique*, no. 52 (1983), pp. 38-43.

(44) *Odyssée*, 12, 189-191.

(45) Sur les hommes de l'avenir, voir: Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'«Iliade» ou les héros de la mémoire*, pp. 54 et 93-97.

وينزع عوليس، في ما يخصّه، بكليّته إلى هذه الغاية ـ ملحمة **مغلوطة تاريخياً** أو على أقلّ تقدير ملحمة تتساءل حول ذاتها.

مع غناء جنيات البحر، المقصود باستمرار مسرّة المستمع، لكن تركيب النصّ يقوم على أن موضوع الغناء هو كذلك المستمع الوحيد. كما لو كان عليه أن يدفع ثمن الغناء بموته الخاص به. إذ لما لم يكن «رجل القادِم»، فليس أمامه من حلٍّ إلا أن يصير «رجل الماضي»، أي أن يختفي: إنه ينضمّ إلى ما كانه. ما إن يقترب عوليس من جزيرتها، حتى تناديه جنيات البحر باسمه المجيد (من قبل): إنها تعرف من هو. إنها تستخدم صيغة مجيدة ـ «تعال هنا يا عوليس المُبَجَّل، يا مجد الآخيين النبيل[46] (mega kudos)» ـ تستعيد على وجه الدقة الصيغة المستخدمة، في مناسبة ما في **الإلياذة**، من قبل أغاممنون وهو يخاطب عوليس. مرة أخرى تنبثق **الإلياذة** في **الأوديسه**، في حين يوجد عوليس، في ما يخصه، مجروراً نحو «ماضيه»، أو مجذوباً نحو راحة المجد (kleos). لكن الالتحاق بهذا الماضي، والاستسلام لهذه الجاذبية يؤديان إلى الغياب عن الذات على الدوام: من دون القدرة على ضمٍّ المرء جزءَي أو جهتَي نفسه. لا تملك جنيات البحر، بما أنها خالدة ومعزولة في جزيرتها، من مستمعين سوى ضحاياها: إنها بخلاف الشاعر المنشد المُلهَم، لا تغني أبداً من أجل «رجال المستقبل». فبغنائها لا «تدفن» لا الموتى، بل الأحياء الذين تجعلهم مفقودين: يا لها من مؤسسة جنائزية عجيبة[47]. من يسمع

---

(46) *Odyssée*, 12, 184; voir: *Iliade*, 9, 673, et Pucci, *Ulysse polutropos*, pp. 288-293.

(47) Sur la fonction funéraire des Muses et des aèdes, voir: Marcello Carastro, «*La Cité des mages: Anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*,» (thèse EHESS, 2003).

نفسه محتفىً به من قبلها بضمير الغائب يدفع ثمن هذه المسرّة العابرة أغلى الأثمان. إنها هنا، وحيدة في جزيرتها في اللامكان وفي حاضر ساكن، عاجز أبداً عن أن يلهم أيّ شاعر منشد نشيداً في التجميع. ولأنها ربات إلهام في الحداد، أو مضاد ـ الحداد بالأحرى، فهي الضياع والنسيان(48). إنها تتصرف على عكس هيلين وهي تسكب للضيوف مضادّ الآلام (nepenthes) لن يتوقف أمر من يستسلم لمسرّة سماعها، على أنه لن يعود وحسب، لكنه لن يستطيع أن يصير في أناشيد الشاعر المنشد رجلاً من القبل.

تفصل الملحمة «الماضي» و«الحاضر» عن طريق مجاورة بسيطة. ما إن يبدأ شاعر منشد بالإنشاد، وذلك هو العقد الملحمي، حتى تحدث وقفة: يتحول فيها الـ klea andrôn إلى أعمال جليلة لرجال من الماضي، سابقين (proteroi). وكما هو الأمر في الحلم، فإن الموتى هم هنا ويتحدثون. والشاعر المنشد هو من ينتقل إلى الجهة الأخرى. تودّ **الأوديسه** أن تتمكن من أن **تُجَاوِرَ**، هي الأخرى، ولكن بما أنها اختارت إنشاد العودة، فهي تجد نفسها عاجزة عن القيام بذلك. إنها مثل عوليس، تتعثر بالزمان وتصطدم بمسألة الماضي: الماضي بوصفه سؤالاً(49). ومن ثَمَّ فربما هي بين تدبيرين من الكلام: الكلام الملحمي الذي تودّ لو تمكنت من تصديقه وكلامٌ آخر، غائب الآن، لكنّ عليه أن يحاول أن يأخذ في الحسبان إن لم

(48) يسجل شارل سيغال (Ch. Segal) أن جنيات البحر تتكلم لغة المعرفة، لكن بعد الذكرى والذاكرة لا يميِّزُ أبداً غناءها. انظر: Segal, «*Kleos* and its Ironies in the *Odyssey*,» p. 43. Laurence Kahn, «Ulysse ou la ruse et la mort,» *Critique* (février 1980), pp. 121-134.

(49) Sur le passé iliadique comme enregistrement des faits exemplaires, voir: Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'«Iliade» ou les héros de la mémoire*, pp. 351-352.

يكون الزمان الماضي نفسه فعلى الأقل آثاره. مثل هيرودوت، بعد قرون عدّة من ذلك وقد سجل تقلبات المدن بين قطبَي الكبيرة والصغيرة: تلك التي كانت كبيرة من قبل صارت صغيرة وتلك التي كانت صغيرة كبرت اليوم(50). فهي لا تستطيع أبداً **المُجاورة**، ولا تزال لا تعرف **السَّلسَلة** بعدُ. ينبثق السحر الذي تمارسه **الأوديسه** أيضاً من كونها ملحمة حنينية، ملحمة عودة مستحيلة ومرغوبة نحو ملحمة: نحو **الإلياذة**؟ ولكن، على الطريق، اكتشفت الماضي، أو بالأحرى لم تكف عن التعثر بالذكرى، وبالنسيان، وبالحداد، وبماضوية الماضي: الماضي موضوع السؤال وقبل كل شيء بوصفه سؤالاً.

أخيل، وقد سبق ورأينا ذلك، هو في الحاضر ولا يملك إلاه. أن تستنكف، ألا تقاتل، يعني في الواقع العزوف عن أن تكون. ولكن، في الوقت نفسه، تمنعه نفسُهُ (thumos) من أن «يتخلى عما صُنع له»، أن يضعه في الماضي. ومن هنا عزلته التي توقفُ كل فعل وتوشك أن تجعله «غير مفيد لرجال المستقبل»، كما يهدده باتروكل(51). ومع ذلك يجب عليه أن يعزم على تحقيق هذا الوضع في الماضي بقرار بطولي، يسهم كذلك في إنجاز ما رسمه زيوس. ومن جديد، وحتى الصباح الأخير، كلّ صباح يمكن أن يكون يوماً جديداً. والمشكلة التي يجد عوليس نفسه في مواجهتها أشدّ تعقيداً أيضاً: أن يتعرف نفسه مطابقاً ومختلفاً. كان ذلك أنا، إنه أنا، كنتُ، أنا عوليس.

---

(50) Hérodote, *Histoires*, 1, 5.

(51) *Illiade*, 16, 31; voir: Bouvier, *Le Sceptre et la Lyre. L'«Iliade» ou les héros de la mémoire*, pp. 426-427, sur Achille se mettant «hors du temps humain,» avant d'accepter finalement de «réintégrer une histoire qui va des pères aux fils».

مواجهة بين عوليس وديمودوكوس، يخلق هذا اللبس لمدّة لحظة، وضعاً لا سابق له، بما أنه يضع الشاعر المنشد في حضور شاهد، هو أيضاً الفاعل الرئيس. ما هو آنئذ وضع ما ينشده الشاعر المنشد؟ الأمر الطبيعي، على عوليس أن يكون ميتاً، واحداً من هؤلاء الرجال السابقين، ومع ذلك، فهو هنا. تتعثر **الأوديسه**، في مشروعها ذاته،• كما استخلصنا، بمسألة الماضي. نلجأ لمعرفة المستقبل والماضي، بطبيعة الحال، إلى العرّاف. وبفضل علمه الغيبي، كلّ شيء في نظره حاضر بصورة مشتركة: إنه موهوب بنظرة إجمالية. يرى الشاعر المنشد وهو الملْهَم من قبل ربة الإلهام بالأحرى في ما هو وراء: لدى الآلهة ولدى البشر، لا كلَّ البشر، بل الأبطال، ويُفضَّلُ أن يكونوا قد ماتوا في المعركة بصورة مجيدة. مهمته الخاصة أن ينشد مجد (kleos) مَنْ هم موتى: إنه يضمن مجدهم، إنه يحمل مسؤولية ذكراهم. وهو يحتفي بالذين مضوا، يصنع إن شئنا ماضياً، لكنه ماضٍ بلا ديمومة، مضى. إنه يخلق ماضياً بناء على طلب، منتجاً وقفة في اللحظة ذاتها التي ينطلق فيها في إنشاده. لكنَّ مباشرة إنشاد الحنين يشوِّش العلامات. من هم الأبطال الذين يعودون، أو عادوا أو في طريقهم إلى العودة؟ هذا إلا إن لم يتمسّك، مثلَ فيميوس في إيثاك، بإنشاد الذين هلكوا[52]. تُدخِلُ العودة الديمومة: من السفر حتى اضطرابات العودة، من الأمام إلى ما بعد فتح طروادة. إنها تفتح فارقاً، أو تنشيء توتراً، أو تحفر منفذاً في الحاضر. الأبطال لم يعودوا: إنهم غائبون، إنهم ليسوا جميعاً ميّتين، عددٌ منهم سوف يعود، سبق أن عادوا. ما الذي يصيره آنئذ هذا الزمان الوسيط، هذا الما بَين الاثنين، الذي كانَ عوليس هو

(52) *Odyssée*, 1, 327: Phémios chante «le retour d'Ilion que Pallas avait endeuillé».

الوحيد الذي طاف فيه، أي، بفضل صدمة لقائه مع ديمودوكوس، هو القادر أخيراً على قصّه، إن لم يكن من الماضي؟ تجربة زمان تُعرَفُ في النهاية، في المسافة المُعاناة بصورة قاسية بين الذات والذات، أو تكتشفُ بوصفها ماضيه.

عوليس لم يقرأ أوغسطين

ينتمي القيام بالتفكير انطلاقاً من هذه التكوينات البعيدة والماضية، في جزر فيجي مثلما هو الأمر في شيري، حول نظام الزمان وتدابير التاريخانية، إلى ممارسة النظرة المبتعدة التي تستهدف من مونتاين حتى ليفي ستراوس مروراً بروسّو وكثرة سواهم، أن تحمل مزيداً من الوضوح. بما إننا نُحرِّف دفعة واحدة، ونسأل ما كنا نعتبرها بداهات، ونستجوب مقولاتنا الخاصة بنا: نجعل المقارنة ممكنة. لقد حدث فضلاً عن ذلك بالنسبة إليّ، أن التساؤل حول تدابير التاريخانية قد بدأ في المحيط الهادئ: عند قراءة سالان، بل سيغالان قبله، وليفي ستراوس، بالطبع. إنها الصدفة البسيطة لسيرة ذاتية فكرية، لكنها أيضاً أثر لحظة بدت فيها الأنثروبولوجيا تخفي مفتاح تساؤلاتنا حول الإنسان والمجتمع.

لكنا سواء مع الماوري في جزر فيجي أو مع عوليس في الفياسي، نبقى بعيدين عن عوالم ضروب الوحي اليهودي والمسيحي التي عدّلت جذرياً أشكال تجربة الزمان. لقد خطت المسيحية وهي تستعيد اقتصاد الزمان التوراتي، بعيداً جداً على هذا الطريق وكيّفت بعمق وبصورة مستمرة بالقدر نفسه التقليد الغربي في العلاقات مع الزمان. ومن ثم فمن تحصيل الحاصل أننا لن نستطيع زعم القيام بتجريب تعبير تدبير التاريخانية في الأزمنة الحديثة وحتى حاضرنا الخاص بنا من دون أن نجعله يعبر النظام المسيحي، من دون أن

يضعها في تجربة هذه الزمنية الشديدة الفرادة وشديدة القوّة. هل نستطيع أن نستخلص تدبيراً محض مسيحي للتاريخانية؟ مع سؤال استطرادي: هل ينفصل تعبير تدبير التاريخانية نفسه عن تجارب الزمان المُستقرأة في الزمنيات التوراتية؟ هذا لا يعني أنها ليست استعادتها أو امتدادها المباشر الوحيد.

لننطلق من صيغة «عوليس لم يقرأ أوغسطين»! بالطبع، بما إن دزينة من القرون تفصل **الأوديسه** عن **الاعترافات**! ولا يقلّ طبيعية أنّ النظريات الفلسفية حول الزمان لم تنقصنا في المدة الفاصلة (أفلاطون، أرسطو، الرواقيون، الأبيقوريون، أفلوطين، بالنسبة إلى الرئيسين). إنها تؤلف بلا ريب مكتسباتٍ ما كان لأوغسطين من دونها أن يبدأ تفكيره الخاص به والذي سيقوده إلى طريق آخر، غير معروف من قبل، هو طريق فنومينولوجيا الزمان. ليس المقصود هنا ملء المدة الفاصلة، بل على العكس. ما تريد أن توحي به هذه الصيغة، هو أولاً تقريبٌ، مواجهة، نوعٌ من المفاجأة، مع عوليس من جهة مستمعاً إلى الشاعر المنشد وباكياً، ومن الجهة الأخرى أوغسطين الذي وهو يتوجّه إلى مخاطبه الإلهي يضع على المسرح تساؤله: «ما هو الزمان إذن؟ إذا لم يطرح عليّ أحدٌ السؤال، فأنا أعرف؛ إذا طرح علي أحدٌ السؤال وأردت أن أشرح، فإني لا أعرف شيئاً»[53]. كيف يسعني أن أعرف وألا أعرف؟ إنّ هذا اللغز الأول هو الذي يطلق تأمّل الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**، المُوَقَّع بالصلوات ومناداة الله. من الواضح أن عوليس، ليس قادراً على الإجابة عن سؤال «ما هو الزمان؟» وحسب، بل إنه لا يستطيع حتى

(53) Augustin: *Les Confessions*, 11, 28, 38, dans: *Oeuvres de saint Augustin. 14, Les Confessions: Livres VIII-XIII*, Bibliothèque augustinienne ([Paris]: Etudes augustiniennes, 1996).

أن يصوغه بهذه المفردات. أو، ألا يسعنا الدفع بأن الدموع، مع المقارنة التي تصاحبها، تقوم مقام الجواب، هي جوابه أو أيضاً طريقته في عدم القدرة على الإجابة مع كلمات من عنده؟

لم يقرأ خصوصاً الفصل الثامن والعشرين، الذي يجمل من خلال مثل عياني مكتسبات التأمل. وصل أوغسطين، وهو ينطلق من مشكلة قياس الزمان، إلى نتيجة أن الزمان لم يكن شيئاً آخر سوى «أخذ مسافة» عن العقل ذاته. حتى أن قياسه لابدّ وأن يتمّ «في العقل». كيف؟ بلعبة «أخذ المسافة» (distensio) و«الانتباه» (attentio). «العقل ينتظر (expectat) وهو متنبِّه (adtendit) ويتذكَّر (meminit)، بحيث إن ما ينتظره، وهو يعبر نحو ما ينتبه إليه، يمرُّ بما يتذكره»[54]. يمكن أن تأتي آنئذ الاستعادة والتوسيع:

أعدُّ نفسي لأغني أغنية أعرفها. قبل أن أبدأ ينزع انتظاري نحو مجموع هذه الأغنية؛ ولكن حين بدأت، وبقدر ما تصير العناصر المنتزعة من انتظاري من الماضي، تنزع ذاكرتي نحوها بدورها؛ والقوى الحيّة من نشاطي مشدودة، نحو الذاكرة بسبب ما قلته، ونحو الانتظار بسبب ما سوف أقوله. على كل حال، انتباهي هنا، حاضر؛ وبه ينتقل ما كان مستقبلاً لكي يصير ماضياً. بقدر ما يتقدّم هذا الفعل، ويتقدّم، بقدر ما يتجمع الانتظار وتمتدّ الذاكرة، حتى ينفذ الانتظار كله، حين يكون الفعل كله قد انتهى وانتقل إلى الذاكرة.

ما يحدث بالنسبة إلى الأغنية كلها يحدث لكلِّ واحد من مقاطعها؛ هذا يحدث بالنسبة إلى فعل أشد اتساعاً، ليست هذه الأغنية، ربما، إلا جزءاً صغيراً؛ هذا يحدث لحياة الإنسان كلها التي

---

(54) المصدر نفسه، 11، 28، 37.

أجزاؤها كلها هي أفعال الإنسان؛ هذا يحدث لمجموعة كاملة من القرون المعيشة من قبل أبناء البشر، أجزاؤها كلها هي حيوات البشر[55].

فلنذهب من الأصغر إلى الأكبر، من المقطع إلى مجموعة القرون، مروراً بالحياة كلها لإنسان ما، تصلح الأغنية بوصفها نموذج التبادلات التي لا تكف عن الحدوث بين أخذ المسافة والانتباه، نظراً إلى أن الانتباه يؤثر في قلب أخذ المسافة ذاته.

عوليس، لا يمتلك في ما يخصه هذا النموذج لكي ينظم بين الذاكرة والانتظار نشاطات حياته. إنه يملك إن شئنا أخذ المسافة (distensio)، لا الانتباه (attentio). كلّ يوم هو يوم جديد بالنسبة إلى البطل الهوميروسي، كما يسجل أويرباخ، بالتضادّ مع الشخصيات التوراتية الكبرى. لا يملك أخيل كما سبق وذكرنا ماضياً ولا مستقبلاً، بل الحاضر فقط: إنه لا يمكن أن يكون أخيل إلا في الحاضر. لكن عليه، حتى هو، أن «يتخلى عما تمّ فعله»، أن يتخلى عن الألم الذي سببته له إهانة أغاممنون، أن يجعله يمرّ، أن يتجاوزه، أو أن يضعه في الماضي، وإلا فإن الخطر يكمن في أن يكف بطريقة ما عن أن يكون أخيل. ومن ثمّ عليه أن يمتلك البطولة في ترويض نفسه (thumos)، لكي يستعيد الفعل، لكي يتمكن تماما إن يكون أخيل، «خرابَ الطرواديين»، وأن يسكن حياته في الحاضر في كمال قِصَرِها.

وضع عوليس في **الأوديسه**، مختلف تماماً. إنه مشدود بصورة مستمرة نحو العودة: فهو «لا ينسى» إيثاك. وبما أنه موقوفٌ لدى كاليبسو، فإنه يقضي لياليه بلا مسرة كبيرة مع الإلهة، «في النهار،

(55) المصدر نفسه، 11، 28، 38.

يذهب للجلوس على أحجار السواحل الرملية/ وكان يبكي وهو يرى البحر بلا حصيد». وهو إذ يرفض عرض الخلود، يصرّح: «أرغب في كل لحظة/ أن أوجد في بيتي وأعيش ساعة العودة»(56). الدموع التي يذرفها على السواحل الرملية ليست تلك التي سيذرفها وهو يستمع إلى ديمودوكوس ينشد: لدى كاليبسو، إنها دموع الألم من عدم وجوده في إيثاك، من انتظار هذا اليوم. والدموع الأخرى، المذروفة في وليمة الفياسيين، ليست تماماً، كما كانت تسميها أرندت، دموع الذكرى، بما إن المقارنة تدعو إلى فهمها بصورة مختلفة. أهي دموع الحداد إذن، كما يفسرها ببساطة آلسينوس؟ ليس تماماً أيضاً، إلا إذا فهمت حداداً على نفسه هو.

كما لو أن عوليس كان في حداد على هذا الجزء من نفسه الباقي في طروادة والذي عهد به من الآن فصاعداً إلى الشعراء المنشدين. إنها تعبِّر في المشهدين، على كل حال، عن انفجار حاضر (العادي) البطل الهوميروسي: في اتجاه المستقبل (يوم العودة) ونحو الماضي (الاستيلاء على المدينة). حتى البطل شديد الحيلة والمهارة لا يملك القدرة على أن يقدّم لنفسه بياناً عن هذه التجربة المزدوجة في **أخذ المسافة**، التي تجعلها العودة المتأخرة من طروادة إلى إيثاك درامية. وإذا كان مُزمَّناً، لكي نستعيد المقولات الأوغسطينية، من قبل **أخذ المسافة** (الرحلة التي تمتد بلا توقف)، فإنه ليس قادراً على إدراك وممارسة الزمان بواسطة **الانتباه**(57) إن عبور هذه الأزمة الأخيرة هو، على كل حال، وقد ألححنا على ذلك من قبل، ما سوف يسمح له بالرد على آلسينوس الذي يضغط عليه

(56) *Odyssée*, 5, 157-158 et 219-220.

(57) A. Solignac, «Notes complémentaires,» dans: Augustin, *Les Confessions*, p. 590.

كي يسمّي نفسه وأن يقول من يكون. بالحكاية التي يقصّها آنئذ بلا انقطاع، فإنّ عوليس الذاهب من طروادة ينتهي إلى الانضمام، كما كتبنا، إلى غريق بلاد الفياسي. تضيء الهوية القصصية المُنتجة على هذا النحو وتربط هذا القسم من ظلٍّ نفسه، المتروك حتى ذلك الحين إلى **التشتت** وحده[58].

لم يقرأ عوليس أوغسطين بمعنى آخر أيضاً. ففنومينولوجيا الزمان الإنساني مرصعة في الحقيقة في أبدية إلهٍ خالق الأزمان كلها، حتى أن أخذ المسافة يجب أيضاً أن يُفهَمَ بوصفه شرط الإنسان ذاته على الأرض. إنه يعيش في التشتت: «لقد بدّدت نفسي (dissilui) في الزمان الذي أجهل نظامه (ordinem nescio) والتنوعات الصاخبة تمزق أفكاري». **نظام** الزمان هذا الذي يجهله هو نظام إله شخصي يدعو إلى السعي نحوه، «لكي أشبه نفسي (colligar) وقد هجرت الأيام القديمة باتباعي الأحد. هكذا، وقد نسيت الماضي، مستديراً لا نحو الأشياء القادمة والمؤقتة، بل نحو الأشياء التي تتقدّم والتي لست منتزَعاً منها بل مشدوداً نحوها، أتابع لا في جهد أخذ المسافة (distensio) بل في قصد (intentio) طريقي نحو السعفة التي دعيت إليها في الأعلى لكي أسمع فيه صوت الحمد وأتأمل نعَمَكَ التي لا تأتي ولا تمرّ»[59].

من تحوّلِيَّة المتعدّد إلى ثبات الأبدية الإلهية، من التشتت إلى النزوع لا نحو الأشياء المستقبلية، بل بجهد قصدي (بالإضافة إلى

(58) مع هذا التعليق لريكور: «نشرت هنا إمبراطورية القصصي كلها بصورة افتراضية: من مجرّد القصيدة، مروراً بتاريخ حياة بأكملها حتى التاريخ العام. إلى هذه التعميمات، الموحاة ببساطة من قبل أوغسطين، إنما كرّس الكتاب الحالي [الزمان والحكاية]»، انظر: Paul Ricoeur, *Temps et récit I* (Paris: Éditions du Seuil, 1983), p. 41,
كان بوسع ريكور أن يبدأ مع عوليس.

(59) Augustin, *Les Confessions*, 11, 29, 39.

الانتباه فقط) نحو الأشياء التي **تتقدّم** (ante)، ذلك هو نظام الزمان المسيحي، الذي يُدْعى إليه المؤمن. لا يفعل أوغسطين هنا إلا وضع خطواته في إثر خطوات بول مخاطباً الفيليبيين: «أسعى، ناسياً ما ورائي، نازعاً نحو ما هو أمامي، نحو الغاية لقاء الثمن الذي دعاني إليه من هو في الأعلى مع عيسى المسيح»[60]. الصورة هي صورة عدّاء في ميدان السباق. منذ الجملة الأولى، تعرض **مدينة الله** هذا النظام نفسه جاعلة من المسيحي مشاءً، «في مجرى أو في سباق الأزمنة» (in hoc temporum cursu) «يسعى في وسط الكفار» (inter impios peregrinatur) و«يأمل (expectat) رسوخ السكن الأبديّ»[61]. وبول أيضاً ومن قبل: «لابدّ من المشي انطلاقاً من النقطة التي نحن فيها [...]، لأنّ مواطنيتنا في نظرنا هي في السماوات»[62].

إن تصور الزمان وعيْشه بوصفه نزوعاً نحو وانفتاحاً على الانتظار ليس، على كلّ حال، ابتكاراً من المسيحية. فمن قبلُ، كان الوعد المضروب لإبراهيم من قبل يهوه قد دشّن مثل هذه العلاقة مع الزمان: «انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك. وأنا أجعلك أمة كبيرة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة»[63]. بعد ذلك يصوغ الخروج ذلك في تعبير آخر جديد، أشدّ درامية وأكثر ثراء. من مصر، التي يتم الخروج منها، حتى الدخول، المؤجّل زمناً طويلاً، في بلاد كنعان، ويهوه يمشي في الأمام، ينحفر في الواقع انتظار، هو حافز الحكاية نفسه. يتدشن هنا هذا التشابك

(60) Paul, Epître aux Philippiens, 3, 12-14 (traduction de J. Grosjean).

(61) Augustin, *La Cité de Dieu*, Préambule, dans: *Oeuvres de saint Augustin. 33, La Cité de Dieu: Livres I-V*, Bibliothèque augustinienne (Paris: Désclée de Brouwer, 1959), t. I.

(62) Paul, Epître aux Philippiens, 3, 16 et 20.

(63) Genèse, 12, 1.

بين الزمان والحكاية الذي جاء بول ريكور يتقصّاه جاعلاً من نفسه قارئ أوغسطين وأرسطو. من هذا **النزوع** (distension)، لكي نستعيد مفردات أوغسطين، يقع على موسى عبء أن يجعل منه تاريخاً، في حين أن قسماً من الشعب لا يكف وقد عجز عن تحمّل هذا الانتظار، عن التشتت في فوريّة المتعدّد[(64)]. سوف تستعاد اللحظات والمراحل، وتعاقب الأحداث مرّتين في **العدد** وفي **تثنية الاشتراع** ـ منذ الخروج من مصر حتى شاطئ الأردن ـ التي تؤلف تاريخ هذه الأربعين عاماً التي كان عليها تكييف إسرائيل ليُجعَلَ منها «أسرة كهنة وأمة قدّيسة»[(65)]. مع ألواح العهد، المكتوبة أوّل مرّة، ثم المُعاد كتابتها، والمستعادة مرة أخرى في **تثنية الاشتراع**، يمتلك بنو إسرائيل من الآن فصاعداً كلّ ما هو ضروري للتذكر من أجل أن يكونوا مخلصين لما يخصهم في العهد. وعندما سيثبت الحاخامات نحو عام 100 ميلادية، بعد ثلاثين عاماً من هدم المعبد، أخيراً، أصول التوراة، سنعلم كل ما نحتاج معرفته. «للمرة الأولى، كان تاريخ شعب يُسجّلُ في الكتابات المقدّسة». حتى أنَّ زمان العيش، بما إن الماضي «معروف»، والمستقبل «أكيد»، لم يكن بين العصر التوراتي ومجيء المسيح، حتى ولو «بقي غامضاً» حاملاً «وحياً جديداً أو مفيداً»[(66)]. مع خطّيته القوية، ونزوعه القوي نحو الأمام، أعطى **سفر الخروج** على كل حال المفاهيم اليهودية عن الزمان أشكالها، ولكي ننتهي، إلى المفاهيم غير اليهودية أيضاً. لقد جعلت هذه الحكاية مع

(64) Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 29, et Catherine Chalier, *L'Histoire promise* (Paris: Ed. du Cerf, 1992), pp. 48-60.

(65) Exode, 19, 6.

(66) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* (Paris: La Découverte, 1984), pp. 31 et 40.

تقدمها في المكان وفي الزمان ممكناً تصوّر وصياغة تجارب أخرى، واصطناع حكايات أخرى. استعيرت هذه الملاحظات الأخيرة من مايكل فالزر (Michael Walzer) الذي كرّس كتاباً كاملاً لسفر **الخروج** بوصفه نموذجاً ثورياً على امتداد التاريخ الغربي[67].

ما جاءت به المسيحية في العلاقة مع الزمان، في ما يخصها، هو كسر الزمان إلى زمانين بحدث **التجسيد** الحاسم: ولادة وموت وانبعاث ابن الإله وقد صنع إنساناً. انفتح آنئذ زمان جديد سيأتي لإغلاقه حدث ثانٍ وأخير، هو حدث عودة المسيح ويوم الحساب. هذا الزمان بين زمانين، الوسيط، هو زمان الانتظار: حاضر يسكنه أمل النهاية. ويبشر به المسيح نفسه «الحقّ أقول لكم، لن يزول هذا الجيل حتى تحدث هذه الأمور كلها [...] فأما ذلك اليوم وتلك الساعة، فما من أحد يعلمهما، لا ملائكة السماوات، ولا الابن، إلا الأب وحده. [...] فاسهروا إذاً، لأنكم لا تعلمون أي يوم يأتي ربكم. [...] لذلك كونوا أنتم أيضاً مستعدّين، ففي الساعة التي لا تتوقعونها يأتي ابن الإنسان»[68]. السهر بالمعنى الأول مطلوب: «اطردوا النوم»، كما طلب لوقا أيضاً.

ولكن ما هو **جديد** أكثر من هذا الحاضر الأخروي في العهد الجديد، هو التوتر القائم «بين الحاضر والمستقبل، بين الحدث الحاسم الذي **تمّ به كل شيء من قبل**، والخاتمة الأخيرة التي تبيّن جيداً أنّ **كلّ شيء لم ينته بعد**»[69]. ينتج عن هذا التوتر المؤسِّس

(67) Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Book, 1985), pp. 7, 12.

(68) Évangile selon Matthieu, 24, 34, 36, 42 et 44.

(69) Oscar Cullmann, *Le Salut dans l'histoire. L'Existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966), p. 173.

نظام محض مسيحي للزمان والتاريخ باعتباره تاريخ الخلاص. فيه لا يتوازن **من قبل** و**ليس بعد** كما تتوازن كفتا ميزان. يزن **من قبل** أشدّ ثقلاً بما إن التاريخ قد انقلب معه: فنحن أبداً في ما وراء «النقطة الحاسمة»[70]. لقد أنقذَ العالم. ينتج أنّ الحاضر، المفتَتحِ بـ **من قبل**، هو زمان مُفضَّل.

بالنسبة إلى الماضي على وجه التأكيد، حتى لو لم يبطله بأي طريقة، فهو يأتي لكي يضيئه، وليُعطيه معنى بوصفه تمهيداً ولينجزه. تشهد على ذلك عناية أوائل المسيحيين في البرهان على أنّ مجيء المسيح قد **أنجز** الكتابات، وفي إلحاحهم على الحديث عن **اليهودية والمسيحية**، عن العهد **القديم** والعهد **الجديد**. يخاطب المسيح «اليهود»، «لأنكم لا تؤمنون بمن أرْسَل، تتصفحون الكتب، تظنون أن لكم فيها الحياة الأبدية، فهي التي تشهد لي». وكذلك للمُخاطَبينَ أنفسهم: «لو كنتم تؤمنون بموسى لآمنتم بي لأنه في شأني كتب»[71]. أما بالنسبة إلى المستقبل، فهو لا يتميّز أولاً بشدة عن هذا الحاضر المعيش بوصفه «استهلال النهاية»، عن هذا الحاضر النازع نحو استكمال ربما قريب. المملكة تأتي، وهذا الجيل لن يمر حتى يحدث كلّ شيء. يقول المسيح لحوارييه: «وبحق أقول لكم، في جملة الحاضرين ههنا من لا يذوقون الموت حتى يشاهدوا ملكوت الله»[72]. لا يمكن في ما وراء هذا الانتظار، أن يحدث شيء.

ثم ما إن تمرّ الأزمنة الرسولية، حتى تبتعد رجعة المسيح ويمتد الزمان الوسيط بينما تتمأسس الكنيسة. يشهد مبدع أوغسطين كله على هذا التمديد ولكن على قاع من التوتر مستمرّ. منذ ميلاد المسيح

(70) المصدر نفسه، ص 185.

(71) Évangile selon Jean, 5, 39 et 46.

(72) Évangile selon Luc, 9, 27.

حسب الجسد، دخل العالم في عصره السادس، عصر الشيخوخة والعصر الأخير قبل سبت اليوم السابع الذي ستتحقق فيه نبوءة الله[73]. سينتهي أمر المشي، ولكن بانتظار ذلك يستمر التوتر: لا ننظر نحو المستقبل، الذي سيختفي هو الآخر أيضاً، إلا إلى الأمام (ante).

ولكن تأتي لحظة «حين انتقل تراث روما السياسي والروحي إلى الكنيسة»[74]، سيهدأ فيها توتر **من قبل وليس بعد**، المكوّنين للحاضر أو للزمان الوسيط. سيزداد الفارق، بين الاثنين، حتى لو كان تاريخ المسيحية مقطّعاً إلى أطوار تنشيط، متفاقمة أحياناً، لهذا التوتر. مع الهرطقات، والإصلاحات المتعددة المعلنة، أوالمجهضة، أو المقموعة والتي تريد بعودة إلى الأصول إعادة جعل الحاضر زماناً رسولياً بصورة كاملة. لكنّ الـ **من قبل**، مأخوذة ضمن تقليد يتغذى منها ويحملها، سوف ينزع إلى وزن أثقل بالتدريج. لقد وضع أوسيب (Eusèbe)، مطران قيصرية (Césarée)، ومعاصر قسطنطين، مفهوم التاريخ الرسولي الذي يثبّت وهو ينطلق من المسيح ليصل حتى الزمان الحاضر، السنَّة بإقامة سلسلة من الشهادات، واضعاً منذ ذلك الحين موضع التطبيق نسقاً للسلطات. سوف نُرجَى منذئذ كي ننظر نحو الأمام أقل، ونتطلع نحو الوراء أكثر: نحو المسيح الذي يبدأ معه كلّ شيء والذي هو النموذج الحيّ الذي لا يمكن تجاوزه. إنه هذه المنارة، التي تضيء حزمتها الضوئية الأمامَ (منذ آدم حتى هو) والبعد (منه حتى نهاية الأزمنة). «بفضل واقعة أنّ تأسيس مدينة روما قد تكرّرَ في تأسيس الكنيسة الكاثوليكية، وإن كان ذلك بالطبع مع مضمون

(73) Augustin, *La Cité de Dieu*, 22, 30, 5, dans: *Oeuvres de saint Augustin. 33, La Cité de Dieu: Livres I-V.*

(74) Arendt, *La Crise de la culture*, p. 164.

مختلف جذرياً، أمكن أن يُستَعادَ ثالوث الدين والسلطة والسنّة الروماني من قبل العصر المسيحي»[75].

سمح هذا الانعطاف لنظام الزمان المسيحي باتجاه الماقبل، الماضي، المُنشَّط حقاً بصورة مستمرة من قبل الشعائري، على كلِّ حال، للكنيسة أن تعثر، أن تستعيد، أن تسكن النماذج القديمة لـ (mos majorum)، وللتاريخ الرسمي وأن تجعلها تعمل لصالحها. ولكن من دون أن تتماهى أبداً وكلياً معها: أن تصير قوة **زمنية**، وهي تعلن انتماءها إلى نظام آخر للزمان. استمر على وجه الإجمال ضرب من الليونة في نظام الزمان المسيحي حيث يتمفصل الحاضر والماضي والمستقبل على قاع من الأبدية. حتى إنه لا يتطابق ولا يتقلص إلى تدبير وحيد للتاريخانية: ولا حتى مع التدبير الذي أثقل بوزنه الثقيل، الخاص بالتاريخ الرسمي. ثم انفصل الزمان المسيحي وزمان العالم، أثناء عبور العديد من الأزمات، حتى القطيعة. وهو ما لا يقتضي بأيِّ حال، بل على العكس، أنه لم ينتقل شيء من نظام إلى آخر، بقدر ما كان الانفتاح على التقدم على وشك التفوق على الأمل بالخلاص: توتر نحو الأمام و«حمى الأمل» الملتفتِ نحو المستقبل[76].

---

(75) المصدر نفسه، ص 166.

(76) Karl Löwith, *Histoire et salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit par J.-F. Kervégan (Paris: Gallimard, 2002), pp. 21-22;

انظر أدناه، الفصل الخامس من هذا الكتاب، ص 281 ـ 282.

A quoi il conviendrait d'ajouter la perspective du désenchantement, introduite par Max Weber voir: Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber* (Paris: Gallimard, 1996).

الفصل الثالث

شاتوبريان

بين تدبيرَي التاريخانية القديم والجديد

بخلاف عوليس، «قرأ» شاتوبريان أوغسطين. بل كان معجوناً بتجربة الزمان المسيحية وكان الأفق الأول والوحيد الذي يملكه نظاماً كاثوليكياً وملكياً للزمان. ولكن بما أنه ولد في عام 1768، فقد نشأ في مرحلة أزمة حادّة وشكٍّ في العلاقات مع الزمان. ولهذا سيكون دليلنا هنا مَن انقلبت حياته كلها مع الثورة. بين أوغسطين وشاتوبريان، بين نهب روما على يدَي آلاريك (Alaric) والسيطرة على الباستيل، أسماء كثيرة كان يمكنها احتلال مواقعها على وجه اليقين، ولاسيما بترارك، أو بايكون (Bacon)، أو مونتاين (Montaigne)، أو بيرّو (Perrault) أو روسّو (Rousseau)، وتستحق عدة تجارب وأزمات في الزمان بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، حتى مجيء زمان الثورات، أن تخضع للتحليل[1].

لماذا شاتوبريان؟ لأنه وهو بكر النبالة البروتونية، جاء وتمسك بقوة بما كان يتحوّل تحت عينيه إلى تدبير قديم، رحّالة غادر العالم

(1) انظر أدناه، الفصلين الرابع والخامس، ص 178 ـ 184، و272 ـ 287.

القديم أولاً ليعثر على زمان المتوحشين الذي لا عمْر له، وعلى أنه أحد مهزومي الثورة، فقد فهم بالإجمال أفضل من كثير من معاصريه نظام الزمان الجديد للمحدثين. بما أنه عرف أن يجعل من تجربة قطيعة الزمان هذه، من هذا الشرخ أو من هذه الثغرة سبب كتابته ذاته. إنه مثل أوغسطين من قبله، «مهزوم» بمعنى كوزلك، الذي يرى أنّ من الممكن «على المدى القصير أن يُصنَعَ التاريخ على أيدي المنتصرين لكنّ الأرباح التاريخية في المعارف على المدى البعيد تأتي على أيدي المهزومين»(2). صحيح أنه لم يكن هذا ولا ذاك مؤرخاً، ولكن ربما يرتد ذلك بالضبط إلى أن التاريخ على النحو الذي كان موجوداً كنوع لم يكن يسمح لهما بتقديم جردة عن تجارب كلٍّ منهما في جذريتها.

سيكتب كاتب المذكرات العجوز وهو على وشك إنهاء هذه التحفة المذهلة المتمثلة في **مذكرات من وراء القبر** «وجدتني بين عصرين، كما لو على ملتقى نهرين، سبحت في مياههما المضطربة، مُبتعداً على أسفٍ عن الشاطئ القديم حيث ولدت، سابحاً على أمل نحو شاطئ مجهول»(3). تلك كلمات استرجاعية: صورة، استعادها أكثر من مرّة، في شكل جردة حياة. لنبدأ إذن بالاستدارة نحو بدايات المغامرة، حين كان الملتقى لا يزال بعيداً عن قدرة التعرف على نفسه. كتابان، **مقالة تاريخية**، أوّل كتبه، المنشور في عام 1797، **ورحلة إلى أميركا** الذي لن يظهر إلا في عام 1827، يسمحان على مدار أكثر من ربع قرن بمتابعة اللعبة بين ثلاث مفردات مكوّنة للتقليد

(2) Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, coll. «Hautes Études», traduit par A. Escudier (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1997), p. 239.

(3) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1951), t. II, p. 936.

الغربي: القدماء، المحدثون، المتوحشون. ليس المقصود هنا عرض تاريخهما الطويل والثري، ولا حتى تقديم مُجمل عنه. نودّ فقط أن نسألهما من وجهة نظر علاقاتهما مع الزمان، وأن نكون منتبهين إلى الزمنيات المحمولة أو المُستنتجة بواسطة طرقٍ مَفصَلتها في هذه الحقبة المضطربة.

رحلة شاتوبريان الشاب

تنتمي **المقالة التاريخية** إلى مجموعة واسعة من الكتابات الأميركية. بعد أن رحل إلى أميركا في عام 1791 وعاد منها في بداية 1792، مرّ الفيكونت الشاب مروراً عابراً بجيش الأمراء قبل أن ينفي نفسه إلى لندن. وفي الوقت الذي كان يعيش فيها حياة صعبة، إنما كُتِبَ الكتاب. سيزور في عام 1822 وقد عاد إلى لندن بوصفه سفيراً، من جديد، الأماكن التي سكنها مع «شركائه في الشقاء»[4]. بعد أن نُشر مرّة أولى في عام 1797، أُعيد نشر **المقالة التاريخية** مجدداً في عام 1826، في الوقت الذي انخرط فيه شاتوبريان (وهو بحاجة ماسة كما كان الأمر دوماً إلى المال) في نشر **الأعمال الكاملة** الخاصة به[5]. وكان الشاب المهاجر النكرة في ما بينهما، سفيراً في لندن، بل وكذلك في برلين وفي روما، وحتى وزير الشؤون الخارجية: لكنه صار بوجه خاص كاتباً شهيراً. «ذهبت لأكون رحالة في أميركا، وعدتُ لأكون جندياً في أوروبا، ولم أتابع حتى النهاية هذا ولا ذاك

---

(4) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 195.

(5) François-René de Chateaubriand, «Essai historique, politique et morale sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapport avec la révolution française,» dans: *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1978). Sauf indication contraire, toutes les références à l'Essai sont tirées de l'édition de Chateaubriand parue dans la Pléiade.

من هذه المسارات: فقد انتزع جني شرّير مني العصا والسيف، ووضع القلم في يدي»[6]. تنبيه من المؤلف، ومقدّمة، وهوامش نقدية عديدة تأتي لتشير ولتقيس المسافة التي تفصله من الآن فصاعداً عن هذا النصِّ الذي يعتبره على كلِّ حال بوصفه «واحداً من أكثر التحف فرادة» في حياته[7]. إنه يقدّمه للقراءة في الواقع كما لو كان طرساً.

وبخلاف **المقالة التاريخية**، لم يعرف كتاب **رحلة في أميركا** من ناحيته نشراً أولياً في ما يبدو لأنه لم يكن موجوداً كنصٍّ محرَّر قبل إنجاز الأعمال الكاملة. «يريد شاتوبريان بنشر أعماله الكاملة، أن يعطي الجمهور أعمالاً غير منشورة. فقد جمع خلال أكثر من ربع قرن، مقتطفات، وتحليلات، ومخزوناً واسعاً من الوثائق خرج منها جمعٌ من المؤلفات. في عام 1826 ستفيد البقية كقاعدة للكلمة قبل الأخيرة عن أميركا، بما إن الكلمة الأخيرة لن تُقالَ إلا في الـ **مذكرات**»[8]. سوف ينبثق من الكلمة قبل الأخيرة، التي ستصير في

---

(6) François-René de Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, [1978]), t. I, p. 888.

(7) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 224: «تتناول **المقالة**، بالمعنى الحرفي للكلمة، كلّ شيء، وتتعرض للموضوعات كلها، وتطرح كثرة كثيرة من الأسئلة، وتحرّك عالماً من الأفكار، وتخلط أشكال الأسلوب جميعها. أجهل إن كان اسمي سيصل إلى المستقبل: لا أدري إن كان الخَلَفُ سيسمع شيئاً عن مؤلفاتي، ولكن إذا أفلتت المقالة من النسيان، كما هي مع الملاحظات النقدية، فستكون واحدة من أشد التحف فرادة في حياتي». حول هذه الطريقة التي يسلكها شاتوبريان في تعداد البدايات، انظر: Claude Reichler, «Raison et déraison des commencements,» *Revue des sciences humaines*, no. 247 (juillet 1997), pp. 175-176.

(8) François-René de Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, édition critique par Richard Switzer (Paris: Didier, 1964), t. I, p. LXIX.

النهاية **رحلة** جديدة، تحت عينَي القارئ، أميركا مختلفة عن تلك التي كان قد ذهب لرؤيتها.

مع القدماء والمحدثين، نمسك زوجاً بنيَنَ في العمق، وعلى مدى طويل، تاريخ الثقافة الغربية في علاقته مع الزمان. والشجارات العديدة التي نظّمت إيقاع تاريخه هي في كلِّ مرّة تعبير عن التوتر نفسه الذي يكوِّنه[9]. مع المتوحش، الذي تحدّثت عنه أولى حكايات الرحلات إلى العالم الجديد، دخلت مفردة جديدة في الرهان. لن نعلل الأمور من الآن فصاعداً بواسطة مفردَتين وحسب، بل بواسطة ثلاث مفردات، أي، في أغلب الأحوال، مفردَتين زائدتين مفردة أخرى: المحدثون في مواجهة القدماء/المتوحشين. لن أحتفظ من هذا التاريخ الطويل والمعقد، إلا بمؤلِّفَين، لأنهما يهمان شاتوبريان.

الأول، بدهي، هو روسّو. لأنه كان، حتى في إحراجاته، رَحِماً بالنسبة إلى شاتوبريان في **المقالة** وفي ما وراءها، وصولاً إلى كتاب **المدارات الحزينة** لكلود ليفي ستراوس، وهو نفسه قارئ جيد لشاتوبريان. في نظر روسّو، القدماء هم في آن نماذج وليسوا كذلك. إنه يحمد القدماء ضدّ المحدثين ويتوزع إزاءهم بين الحنين (كما تشهد على ذلك مثلاً قراءته التي لم تنقطع لبلوتارك) والطوباوية. هكذا كان يريد، وقد نوى ذات لحظة كتابة تاريخ لاسيديمون (Lacédémone)، أن يجمع هذه «المعالَم الثمينة التي تعلمنا ما يمكن

(9) François Hartog, «Confronto con gli Antichi,» dans: *I Greci, t. I, Noi e I Greci*, sous la direction de Salvatore Settis (Turin: Einaudi, 1996), pp. 3-37; *La Querelle des Anciens et des Modernes*, édition établie par Anne-Marie Lecoq (Paris: Gallimard, 2001), et Levent Yilmaz, «La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire à travers la Querelle des Anciens et des Modernes,» (Thèse EHESS, 2002). (à paraître, Gallimard, 2004).

للبشر أن يكونوا بتبيانها لنا ما كانوا عليه[10]. المقصود الانطلاق من الماضي نحو ما هو قادم، ولكن نحو مستقبل يجب جعله يحدث، أو بصورة أفضل، تثبيت أفق يمشي المرء نحوه. وإذا كانت مدينة **العقد الاجتماعي** تملك شيئاً من المدينة القديمة، فلا يقل عن ذلك أن كلّ مجتمع (بما في ذلك المجتمع القديم) هو تشويه بالنسبة إلى حالة الطبيعة. ومن هنا نداء المتوحش، المفهوم والمُخرَج مسرحياً والمصاغ في كلمات من قبل شاتوبريان الشاب: «يا إنسان الطبيعة، أنت الوحيد الذي يجعلني أمجِّدُ نفسي لأني إنسان! قلبك لا يعرف التبعية أبداً [...]»[11]. بعيداً عن العواصف والثورات، يشبه المتوحش جزيرة، يأمل أن يجد فيها الغريق ملجأً[12]. لم نعد في روسّو نهائياً.

نداء المتوحش، نداء إلى المتوحش، بل وكذلك نداء إلى الرحيل: كان روسّو يقول، «لنفترض مونتاين، بوفون، ديديرو، مسافراً، ومراقباً، وواصفاً [...]؛ لنفترض أنهم [...] قاموا بوضع تاريخ طبيعي أخلاقي وسياسي لما كان يفترض أنهم رأوه، سوف نرى بأنفسنا خروج عالم جديد من تحت قلمهم، وسنتعلم على هذا النحو معرفة عالمنا»[13]. يقابل هذا الأمر الشهير في **خطاب حول**

---

(10) Jean-Jacques Rousseau, «Histoire de Lacédémone,» dans: *Oeuvres complètes*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1964), t. III, p. 544. Sur Rousseau et l'Antiquité, voir: Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau* (Oxford: Voltaire Foundation, 1999).

(11) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 440.

(12) المصدر نفسه، ص 316: «عزمتُ على ألا أبحر في بحر العالم. لا زلت أتأمل العواصف أحياناً، كإنسان ألقي به وحيداً على جزيرة خاوية، يروق له بكآبة غامضة، أن يرى الأمواج تتكسّر في البعيد على الشواطئ التي غرق مركبه فيها».

(13) Jean-Jacques Rousseau, «*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,*» note X, dans: *Oeuvres complètes*, t. III, p. 214.

اللامساواة مباشرة كصدى هذه الجملة من **المقالة التاريخية**: «لو انتزع ذلك الذي يستحوذ عليه العطش إلى المعرفة نفسه من مباهج الثروة لكي يذهب إلى ما وراء البحار ينعم النظر في أكبر مشهد يمكن أن تراه عين الفيلسوف، يتأمل في إنسان الطبيعة الحرّ وفي إنسان المجتمع الحرّ، وقد وُضِعَ أحدهما بجوار الآخر على الأرض نفسها؛ أقول لو أن مثل هذا الإنسان يستحق بعض الثقة، فستجدونه أيها القراء فيَّ»[14]. جعل منه هذا البرنامج في نظر مؤلف **المدارات الحزينة**، المرسوم أولاً من قبل روسّو، «مؤسس علوم الإنسان»[15] وأوّل من صاغ ما سيصير نظريته الخاصة به عن «النظرة المتباعدة»، التي لجأتُ إليها في الفصل السابق.

الاسم الثاني هو اسم جوزيف فرانسوا لافيتو (Joseph-François Lafitau)، أحد المصادر المباشرة لكتاب **رحلة في أميركا**. وهو مُبشِّر في كندا، من اليسوعيين، كان قد نشر في عام 1724 **عادات المتوحشين الأميركيين مُقارَنة بعادات الأزمنة الأولى**. تصدر هوميروسية المتوحشين في **الرحلة** بصورة واسعة عن لافيتو. لكن المقارنة عند هذا الأخير مطروحة دفعة واحدة ومعلنة بوصفها أداة كشفية. لكنّ غايتها مع ذلك توجد في مكان آخر: لا يبغي لافيتو تأسيس الأنثروبولوجيا المقارنة بتبيانه حسب صيغة آرنالدو موميليانو (Arnaldo Momigliano) أن اليونان أيضاً كانوا متوحشين. إنه يريد أن يضيء الأصول: يصير المتوحشون شأن القدماء آنئذ شهداء يجب استجوابهم، «علامات» يجب تأويلها لإضاءة أعرق العصور القديمة. إنهم يشهدون لا على أنفسهم بقدر ما يشهدون في ما وراء أنفسهم. نظراً إلى أن هذا الماوراء، أي أصلهم المشترك، هو ما يؤسس في

---

(14) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 43.

(15) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955), p. 353.

آخر المطاف إمكانية المقاربة في ما بينهم. يشرع لافيتو ضد الملحدين والريبيين المحدثين في البرهنة على وجود دين أولوي، هو نفسه في كلِّ مكان، وسابق على القانون الفسيفسائي(16). مهما كان الأمر، وبمعزل عن المنظور التبشيري والمعمار الذي يندرج ضمنه، فإن طريقة لافيتو، المضبوطة بالمقايَسة بوصفها منتجة للمعقولية، «تطبِّع» الذهاب والإياب بين المتوحشين والقدماء.

المقالة التاريخية هي أولاً حكاية رحلة: رحلة نحو العالم الجديد بلا أيِّ شك، لكنها أولاً رحلة داخلية. هوذا تحقيق تاريخي حول مجرى الثورات القديمة والحديثة التي تفتتح بهذا الاستفهام: «من أنا؟»(17) من أكون بالضبط لأن العالم الذي وُلدتُ فيه قد انهار. هذا السؤال، لن يكفَّ، مَنْ هو في طريقه لأن يصير كاتباً من الآن فصاعداً، عن أن يطرحه على نفسه، وقلمه بيده، ولسوف يستعيده من جديد صفحة بعد أخرى. يعتبر شاتوبريان كتابه في الملاحظة الموضوعة قبل المدخل، مثل «ضرب من يوميات منتظمة» لـ «نزهاته الذهنية»(18). حين يتقدّم وحيداً للمرّة الأولى في وسط «محيط» الغابة الأميركية، يصف «الثورة الغريبة التي اعتملت في داخله»(19). كما لو

(16) François Hartog, «Entre les anciens et les modernes, les sauvages,» *Gradhiva*, no. 11 (1992), pp. 23-30.

(17) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 40, Voir, à propos de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Jean-Claude Berchet, «Un voyage vers soi,» *Poétique*, no. 14 (1983), pp. 91-108; Pierre Macherey, «L'Essai sur les révolutions ou le laboratoire d'un style,» *Europe*, no. 775 (1993), pp. 29-45, et Philippe Antoine, *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribution à l'étude d'un genre* (Paris: Honoré Champion, 1997).

(18) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 37.

(19) المصدر نفسه، ص 442.

أنّ الثورة الحقيقية كانت هي هذه، تلك التي أتى بحثاً عنها، وليست تلك التي هرب منها. يقود الكتاب القارئ وهو ينتهي حول ليلة في غابات العالم الجديد، من أطلال العالم القديم نحو صحارى أو غابات العالم الجديد، في حين أن المسافر قام من ناحيته برحلة معاكسة: فقد ذهب أولاً نحو العالم الجديد، قبل أن يعيد النظر في العالم القديم وتاريخه.

لكي يستهدي في عالم القدماء، استخدم المهاجر الشاب بصورة واسعة أحد الكتب الواسعة الانتشار آنئذ، **رحلة الشاب أناكارسيس** (*Voyage du jeune Anacharsis*)، الذي نشره الأب جان جاك بارتيليمي (L'Abbé Jean-Jacques Barthélemy) في عام 1788. ولكن في حين أن الشاب أناكارسيس، «العاجز عن تحمّل الحياة الضالة» التي عاشها حتى ذلك الحين، يهجر بلاد سيتي (Scythie) إلى اليونان، حتى يقوده موت الحرية اليونانية (في كيرونا (Chéronée) في عام 338 تحت ضربات فيليب المقدوني) في النهاية نحو سيتي[20]، فإن شاتوبريان الشاب يغادر العالم القديم (حيث قضت الحرية) لكي يلتقي المتوحشين وحريتهم الأصيلة. في ما وراء هذا التلاحق في مسار رحّالَين، يحتل شعب السيتي مكاناً مهماً في اقتصاد المقالة. حتى أن من الممكن الحديث عن نموذج سيت حقيقي.

هكذا فإن ملاحظة من الكتابة الأولى تأتي لتشير بمناسبة الفصول السيتية الثلاثة: «سوف أقدّم للقارئ العصر المتوحش، والرعوي ـ الزراعي، والفلسفي والفاسد، وأعطيه على هذا النحو من دون الخروج عن الموضوع، قائمة بكل المجتمعات، ولوحة

(20) Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* (Paris: [s. n.], 1790), t. II, p. 3.

موجزة، لكنها كاملة، عن تاريخ الإنسان»[21]. من أين جاء هؤلاء السيتيون الذين يلخصون ثلاثة عصور من الحضارة، من التوحش إلى الفساد؟ لقد دخلوا المشهد الأدبي والفلسفي مع الكتاب الرابع من **تواريخ** هيرودوت واستثاروا منذئذ جمعاً من التأملات والتعليقات[22].

قبل أن يستدعيهم شاتوبريان من أجل عرضه، من الممكن تسجيل أن فولتير قد كتب في عام 1766 مسرحية تحمل على وجه الدقة عنوان **السيتيون**. «هنا بمعنى من المعاني إنما وضعت حالة الطبيعة في تعارض مع الإنسان الاصطناعي، مثلما هو في المدن الكبرى»، كما كتب في المقدمة. وكان بعد فشل المسرحية قد دقق من دون مواربة في رسالة إلى ملك بروسيا: «السيتيون عملٌ شديد السوء. إنهم بالأحرى كانتونات سويسرية ومركيز فرنسي أكثر مما هم السيتيون وأمير فارسي». إذا عدنا إلى مقال «السيت» في **الموسوعة**، الذي حُرّر بقلم الفارس جوكور (Jaucourt) المندفع، لوجدنا فيه الشخصية الموصوفة تحت ملامح المتوحش الطيب. وبما إن السيتي قد قلص في الحقيقة إلى حاجات الطبيعة وحدها، فإنه لا يرغب شيئاً في ما وراء ذلك. ومن ثم فقد استمتع بسعادة لم تعرفها شعوب اليونان أبداً. وليس أناكارسيس وتوكساريس وزالموكسيس (ثلاثي السيت الشهير، والذي من الممكن أن يُضاف إليه أيضاً أباريس) في مجموعهم فلاسفة بقدر ماهم مشرِّعون. أما بالنسبة إلى أناكارسيس، الأشهر بين الجميع، فهو «الرجل الطيب»، الذي يموت تحت سهام مواطنيه قائلاً وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: «إن الحكمة التي ضمنت

(21) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 184, note B.

(22) François Hartog, *Le Miroire d'Hérodote*, 3e éd. (Paris: Gallimard, 2001).

أمني في اليونان، قد أدّت إلى ضياعي في بلاد السيت»[23].

ولكن صورة هؤلاء السيت الفضلاء في الواقع موجودة أصلاً لدى الأب رولان الذي يعتمد وهو الذي يعلن انتماءه إلى المؤرخ جوستان على سلطة هوميروس من دون إهمال تقريب رصين مع حياة البطاركة. يرغمه صدقه، على أن يشير إلى تقليد مختلف (وشديد القِدَم، بما أنه يعود إلى سترابون، وفي الحقيقة، إلى إيفور في القرن الرابع قبل الميلاد)، يظهرهم شرسين وبرابرة. لكنه سرعان ما يعود إلى جوستان الذي يبيِّن قبل جوكور أن السيتيين على الرغم من جهلهم، كانوا أكثر حكمة من اليونانيين على الرغم من مشرّعيهم وفلاسفتهم جميعاً. إن أناكارسيس هو كذلك بطل إيجابيٌّ كلياً. يتساءل رولان، هل من الممكن منذئذ «أن يرفضَ لهذه الشعوب تقديره وإعجابه»؟ لا، بالطبع. ويتابع، لكنَّ زمان الفساد جاء تحت أثر «الترف»: كيف وبفعل من؟ «مردّ هذا التغيير المُهلك الرومان واليونانيون، كما يعلمنا سترابون»[24]. كلُّ شيء واضح إذن.

«السيتيون السعداء الذين كان اليونان يسمّونهم برابرة». هكذا تفتتح الفصول السيتية في **المقالة**. يبدأ شاتوبريان بتبني الرؤية الكلاسيكية عن السيتيين، رؤية رولان (أو جوكور)، لكنه يضيف مقارنة بين السويسريين والسيتيين، على أساس أن اليونان كانوا بالنسبة إلى السيتيين مثل الفرنسيين بالنسبة إلى السويسريين: مفسدين! إن المقارنة بين عصور السيتيين الثلاثة والسويسريين ليس دقيقاً على كل حال: ثمة مجال لفارق ما. «السيتيون في العالم القديم

---

(23) Sur le vieil Anacharsis, François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), pp. 118-127.

(24) Charles Rollin, *Histoire ancienne...* (Paris: Vve Etienne, 1731-1738), t. III, p. 30.

والسويسريون في العالم الحديث، يجذبون أنظار معاصريهم بشهرة براءتهم. ومع ذلك فقد كان على مختلف كفاءات حياتهم أن يدخل بعض الاختلاف في فضائلهم. كان الأوائل وهم رعاة يتعلقون بالحرية لذاتها، والتالون وكانوا مزارعين يحبونها من أجل ممتلكاتهم. كان هؤلاء يمسّون الصفاء البدائي؛ وكان أولئك أكثر تقدماً بخطوة نحو الرذائل الحضرية»[25]. إننا لا نتحرّك إذن في مجرّد التكرار. لقد مرَّ روسّو من هنا.

يُدخل شاتوبريان في ما يخصّ السيتيين تعديلين مهمَّين. لم تعد حياة السيتي تذكّر بحياة البطاركة، بل هي بكل بساطة حياة رجل بدائي. والانتقال من السيتي إلى الهندي لا يطرح إذن أي مشكلة أو، بصورة أدقّ، لا ينزلق أيّ اختلاف من الواحد إلى الآخر، بما أنهما إنسانا الطبيعة بصورة متشابهة. «هكذا، رأيته تحت أشجار القبقب في الإرييه (Erié)، أثير الطبيعة هذا الذي يحس كثيراً ويفكر قليلاً، والذي لا أسباب له غير حاجاته، والذي يصل إلى نتيجة الفلسفة شأن الطفل بين الألعاب والنوم»[26]. لم يكن رولان (Rollin) يقول شيئاً آخر أصلاً، لكنه هنا، أُعيدت كتابته من وجهة نظر المتوحش. «إنني أتمِّم هنا، أدقق ملاحظة لو دعت الحاجة إلى ذلك، بواسطة رسم المتوحش الذهني الأميركي ما يُفتقَرُ إليه لدى جوستان وهيرودوت وسترابون وهوراس... إلخ، في تاريخ السيتيين. فالشعوب الطبيعية تتشابه باستثناء بعض الاختلافات؛ ومن يرى أحدها فكأنما رآها جميعاً». ومن هنا التعجب أيضاً: «أيها السيتيون الطيبون، لم لا تتواجدون في أيامنا؟ كنتُ سأبحث بينكم عن

---

(25) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 188.

(26) المصدر نفسه، ص 185.

ملجأ من العاصفة»[27]. صُمِّمَت بلاد السيتيين مثل أميركا أولى ضائعة، أي ملجأ. ليس شاتوبريان الشاب على وجه التأكيد أناكارسيس شاباً: فهو لا يحلم إلا بالهرب من اليونان وبالوصول إلى بلاد السيتيين.

يتناول التعديل الآخر، وهو أكثر ألقاً، أناكارسيس، لا الشاب بل جدّه، الذي كان شاتوبريان هو الوحيد الذي جعل منه شخصية سلبية. لم يعد يظهر أبداً وقد أتى يضرب المثل على مجمل الانحطاط المقترح من قبل سترابون، بوصفه حكيماً جاء يدرس في مدرسة اليونان، ولا حتى بوصفه «البربري» الذي جاء حسب التقليد الكلبي، يسخر من «الحكمة» اليونانية المزعومة. إنه بكلٍّ بساطة رجل التقدّم، المُفسِد: الفيلسوف. «تخيّل أن مواطنيه كانوا برابرة لأنهم كانوا يعيشون وفق الطبيعة». لذلك طفق ينيرهم. صحيح أنه دفع حياته ثمناً لمبتكراته، لكن العجينة «استمرّت في الاختمار». لقد شرب السيتيون وقد «قرفوا من براءتهم، سمّ الحياة الحضرية» ضاربين بذلك المثل على العصر «الفلسفي والفاسد»[28].

«التاريخ الرسمي الحيّ»

ذلك هو النموذج السيتي أو «اللوحة الوجيزة» عن التاريخ الإنساني، الذي ستأتي ملاحظة عام 1826 كما لو أنها تشطبه بجرة قلم: «ليست هذه الفصول الثلاثة في صلب **المقالة** أكثر من ثلاثة أرباع الكتاب!»[29] ولماذا بحق الشيطان؟ نُظِّمَ تأليفها كلياً وفق مبدأ

---

(27) المصدر نفسه، ص 186.

(28) المصدر نفسه، ص 189 و191.

(29) المصدر نفسه، ص 193.

التاريخ الرسمي الذي يخضع له تأليف مجموع **المقالة** والذي حكم العلاقة التي مارسها شاتوبريان حتى ذلك الحين مع الزمان. ضمن هذا الشكل، تعود صيغة التاريخ الرسمي الحيّ إلى شيشرون[30] (Cicéron). إنها تعبر عن المفهوم الكلاسيكي للتاريخ بوصفه يعفي من الأمثلة (plena exemplorum). «كل شيء يزدحم من حولنا بالدروس وبالأمثلة»، كما يذكر بذلك هامش في **المقالة**[31]. إلى هذا الحدّ، تبدو مقترحات رينهارت كوزلك حول تلاشي نموذج التاريخ الرسمي مفيدة بصورة مزدوجة: لفهم موقف شاتوبريان نفسه، ولكي ندرك في الوقت نفسه ماذا يعني تغيير تدبير التاريخانية.

لقد بيّن رينهارت كوزلك في تحليلات باتت اليوم كلاسيكية كيف أفرغ تكوين المفهوم الحديث عن التاريخ (die geschichte) في ألمانيا في السنوات بين 1760 ـ 1780 شيئاً فشيئاً من جوهره مفهوماً عن التاريخ يجمع بين النموذجية والتكرار[32]. على العكس، يَهجرُ التاريخ بصيغة المفرد die) geschichte)، الذي يُفهَمُ بوصفه عملية ويُتَصوّرُ بوصفه تاريخاً في ذاته، مع زمانه الخاص به، **المثالَ** ويتمسّك بالطابع الفريد للحدث. هكذا تنشأ مسافة وتوتر بين حقل تجربة الأفراد وأفق انتظارهم[33]. وبصورة أدقّ، يسمح المفهوم

(30) Si Cicéron est celui qui donne la formule, canonique pour ainsi dire, dans: *De l'orateur*, 2, 9, 36, la conception de l'*historia magistra* est antérieur: voir: François Hartog, *L'Histoire, d'Homère à Augustin* (Paris: Ed. du Seuil, 1999), pp. 185-186.

(31) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 91.

(32) Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hook (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990), pp. 37-62.

(33) المصدر نفسه، ص 317-322.

الحديث عن التاريخ بفهم هذا النشوء، وبتقديم تقرير عنه وكذلك بجعله يفيد التقدم العام للتاريخ. هذه التأملات للمدرسة التاريخية الألمانية المُصاغة من قبل أصلاً، تجد امتحاناً حقيقياً لها في الثورة الفرنسية التي عاشها الكثيرون بوصفها تجربة تسريع للزمان أدّى إلى تباعد مسافة عنيف، إن لم يكن إلى قطيعة بين مجال التجربة وأفق الانتظار.

تلك هي على وجه الدقة المشكلة التي وجد شاتوبريان نفسه يواجهها، والذي جهد وهو يكتب **المقالة** في تقليص (كما يُقلّص كسْر ما) القطيعة. إنه يريد أن يفهم، بل وأن يتوقع أيضاً - مع الأدوات الفكرية التي كانت متاحة له آنئذ: المثل والمُوازي - مُفكراً في الثورات القديمة والحديثة «في علاقاتها مع الثورة الفرنسية».

ومن ثَمَّ فقد انطلق من الماضي لكي يصل إلى الحاضر، وإلى الذهاب أبعد إن أمكن، كي يُشخِّص المستقبل. كما تشير إلى ذلك بوضوح مجموعة من التصريحات على امتداد **المقالة**: «ونحن نحمل بيدنا شعلة الثورات الماضية، سندخل بجرأة في ليل الثورات المستقبلية. سنفهم إنسان العصر القديم على الرغم من تنكره، وسنرغم إله البحر، بروتيه (Protée)، على أن يكشف لنا الإنسان القادم»[34]. إن بروتيه المذكور هنا هو بروتيه هوميروس، بروتيه المصري، الخالد. ولمعرفة كيفية الدخول إلى داره، على مينيلاس أولاً أن يتأكد بحزم منه، لأنه يعرف، لكي يفلت، أن يتخذ أكثر الأشكال اختلافاً. بعد ذلك فقط، يستطيع أن يسأله. وبوصفه عرّافاً، مثل تيريزياس، الذي استشاره عوليس، فإنّ بروتيه يعرف في الحقيقة المستقبل والماضي[35]. في حين أن بروتيه شاتوبريان ليْس شخصاً

(34) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 51.
(35) *Odyssée*, 4, 388-393.

ثالثاً، إنه ليس أحداً آخر إلا «إنسان العصر القديم» نفسه الذي يجب على المفسِّر أن يعصره وأن يخرجه إلى النور لكي يكشف الإنسان القادم. الماضي يتكلم، شريطة معرفة استجوابه. «من لوحة اضطرابات العصور القديمة [...] سأصعد مجدداً مروراً بمجموعة من المصائب، منذ عصور العالم الأولى حتى عصرنا». إن «صعود» الزمان يتمّ تماماً اعتباراً من الماضي[36]. «مَن يقرأ التاريخ يشبه إنساناً مسافراً في الصحراء، عبر هذه الغابات الخارقة للعصور القديمة التي كانت تتنبّأ بالمستقبل»[37]. «هل تريدون التنبؤ بالمستقبل، تأملوا في الماضي. إنه معطى ثابت لن يخدع أبداً، إن انطلقتم من مبدأ: العادات»[38].

يستنفر شاتوبريان كيفما اتفق ذكريات كلاسيكية، من بروتيه إلى الغابات المقدّسة، ليقنع نفسه بأن الماضي لا يزال ينير المستقبل. لكننا في قلب التفكير الرغبي (wishful thinking). وبما إن «عصور التنوير كانت في كلِّ الأزمنة، كما يتابع، عصور العبودية»، ينتج «حسب معطيات التاريخ، [أنني] لا أستطيع أن أحول دون نفسي والارتعاد بسبب مصير فرنسا القادم»[39]. تأتي آنئذ، في ختام العرض، «حقيقة مهمة»: الإنسان «لا يفعل إلا أن يكرر نفسه بلا توقف»؛ «إنه يدور في حلقة يجهد عبثاً في الخروج منها»[40]. مع هذه النتيجة القاطعة بقدر ما هي مأمولة: لا وجود لشيء جديد أبداً تقريباً في الثورة الفرنسية.

---

(36) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 51.

(37) المصدر نفسه، ص 82.

(38) المصدر نفسه، ص 220.

(39) المصدر نفسه، ص 341.

(40) المصدر نفسه، ص 432.

مثل هذه العلاقة مع الزمان ومع التاريخ تشجع التقريبات، وتحمل على بحث المُوازيات بين القدماء والمحدثين، وعليها أن تبرّر ممارسة التقليد. بما إن التاريخ أساساً تكرار، فإن المقارنة (بوصفها بحثاً وجردة للتشابهات) مع العصر القديم هي اللحظة الأولى، التي لا غنى عنها، لتشخيص مبنيٍّ جيّداً. والواقع، أن شاتوبريان في مجال الموازيات، لم يكن يشك في شيء ولا يخشى أحداً: أثينا وباريس، لندن وقرطاج، النمساويون والفرس، كوك وهانون، كريسياس ومارا... إلخ. إنها «الفوضى»، كما ستقول وتكرر مقدمة 1826: إنه افتتان، بالتأكيد، ووضعيّة أيضاً، وليس ذلك وحسب[41].

إنه لا يتردّد في أن يستخدم تاسيت (Tacite) لحسابه الخاص، واضعاً **المقالة** كلها تحت علامة هذا الاستشهاد: «Experti invicem sumus, ego ac fortuna» («لقد امتُحِنّا، بالتناوب، أنا والقدر»). أما وقد وُضعت الجملة في صدر الكتاب، فإنها تُستعاد في الفصل الموَجّه «إلى المنكودين»[42]. والحال أن هذه الكلمات هي ذات الكلمات التي يلفظها أوتون (Othon) حين كان يودّعُ جنوده، قبل أن ينسحب لينتحر. وبما أنه مريض في لندن، فإن شاتوبريان، نصف أوتون نصف تاسيت، يتخذ وضع المُحتضر، وتُقرأ **المقالة** إذن أصلاً بوصفها وداعاً للعالم: كلمات وصية، إن لم تكن أصلاً من ما وراء القبر، وعلى كلِّ حال كلمات مُحتضر (لم يكن قد بلغ بعد من العمر ثلاثين عاماً).

ومع ذلك، وعلى الرغم من الاستشهادات التي لا تُحصى، وهذه الأوضاع على الطريقة القديمة، وهذه المشابهات المعروفة من

(41) المصدر نفسه، ص 15.

(42) المصدر نفسه، ص 310.

قبل أو غير اللائقة، يُدان التقليد بصورة قاطعة بوصفه مؤذياً: «إن خطر التقليد رهيب. فما هو صالح لشعب نادراً ما يكون صالحاً لشعب آخر»[43]. المقصود أولاً مجرّد اعتراف بتنوّع وتباين الأعراف. ولكن، حين نتناول استخدام العصور القديمة، فإن شاتوبريان لا يشكّ لحظة بأن اليعاقبة من «المعجبين المتعصّبين» بها وأنهم جهدوا، كما لو أنهم «سكان روما وأثينا»، للعمل على إعادة العادات القديمة. إنه إذن حول التشخيص، ترميدوري[44]. بل إنه لم يكن يشك أكثر بأن هذا التقليد سيأتي في غير وقته. لماذا؟ لجهل «طبيعة الأشياء» (ولكنه ينفصل عن الترميدوريين حول تقويم ما ينبغي فهمه من طبيعة الأشياء). تأتي في الواقع اعتبارات معقدة بصورة عابرة، لتبيّن على وجه الدقة أن صيغة من نوع «أزمنة أخرى، عادات أخرى» لا تزال غير مفهومة بعد.

وفي حين أنَّ «الأمم كلها تعود من جديد بطبيعة الأشياء إلى الملكية، أريد أن أقول إلى حقبة الفساد»، فإنكم تزعمون إقامة الديمقراطية[45]. وفي الوقت الذي تظنون أنكم تقلدون ليكورغ (Lycurgue)، فإنكم تنهجون في الواقع «الطريق المعاكس لليكورغ» (كانت اليونان في زمان ليكورغ قد بدأت في الخروج من الملكية). والحال، أنه «في اللحظة ذاتها التي كانت فيها الهيئة السياسية الملطخة بآثار الفساد تتهاوى في الانحلال العام، نهض ضربٌ من الرجال فجأة، وأخذ على عاتقه أن يدق ساعة إسبارطة وأثينا. [...]

(43) المصدر نفسه، ص 266.

(44) François Hartog, «La révolution française et l'Antiquité,» dans: *L'Antiquité grecque au XIXᵉ siècle. Un exemplum contesté?*, sous la direction de Ch. Avlami (Paris: L'Harmattan, 2000), pp. 7-46.

(45) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 266.

لقد عجب جوبيتر العجوز، وقد استيقظ من نوم دام ألفاً وخمسمئة عام، في غبار أولمبيا، من أن يجد نفسه في سان جنفييف؛ كان يوضع على رأس المتسكع الباريسي عمرة مواطن لاكوني [...] (مرغمين إياها) على أن تؤدي دور البنطال في عيون أوروبا، خلال حفلة أرلكان التنكرية هذه»[46]. لسنا شديدي البعد عن جملة ماركس حول الثورة وقد التحفت الثياب الرومانية[47]: سوى أننا نوجد في نظر شاتوبريان في الهزل وفي التقليد السوقي، ولم نعد أصلاً في المأساة. لقد اختار الثوريون، على كلِّ حال، الموازيات السيئة في اللحظة السيئة. كل ذلك لا يحول بالطبع أن الصفحة ذاتها في كتاب **المقالة**، بوساطة روسّو، تَدع الحنين إلى العصور القديمة يتراءى: «وأنا أيضاً أودّ أن أقضي أيامي في ظلِّ ديمقراطية على النحو الذي حلمت بها غالباً، بوصفها أسمى الحكومات نظرياً، وأنا أيضاً عشت مواطن إيطاليا واليونان»[48]. ولا يزال بوسع العصور القديمة إجمالاً أن تعمل كيوتوبيا ـ مفهومة على نمط حلم اليقظة ـ لكنها لا يجب بأي حال أن تُقلَّد. يتراءى، هنا وهناك، تفسير بـ «اختلاف الأزمنة»، ولكنه مُناهَضٌ بصورة عودة التاريخ على نفسه، الذي يضاعف من خطورتها تقدّم الفساد: ليس السويسريون إلا سيتيّو العالم الحديث.

فضلاً عن ذلك، إن الذهاب والإياب بين القدماء والمحدثين، مع موازياته الإجبارية والمُستنكرة في آن واحد (ولو بواسطة موازيات أخرى)، مُوَجَّه نحو خاتمة الجزء الأول من **المقالة**: «عبثاً نزعم أننا أحرار سياسياً». فالحرية المدنية (أو السياسية) «ليست إلا حلماً،

(46) المصدر نفسه.

(47) Karl Marx, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte* (Paris: Éditions Sociales, 1963), pp. 13-15.

(48) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 266.

شعوراً مُصطنعاً»[49]. حتى أن التبني من وجهة نظر متوحشة يؤدي في النهاية إلى انتقاص من الحرية السياسية القديمة: المُغالى في تقديرها أو المصطنعة بكل بساطة. ما هو، في الواقع، الإنسان الحر في إسبارطة؟ «إنسان ضُبِطت أوقاته، كأوقات تلميذ مدرسة تحت السيطرة». إنه ملاحقٌ باستمرار، ومُراقب، ومُجَنَّد. هل يختلف الأمر في أثينا عن ذلك؟ بالتأكيد نعم؛ لكن ذلك لا يحول دون وجوب «امتلاك دخل ما لكي يُقبَلَ المرء في مناصب الدولة؛ وحين تتراكم الديون على مواطن ما، فإنه يُباعُ عبداً». أما بالنسبة إلى الإعلان بأن المواطنين عبيد القانون، فذلك «محض خداع كلمات. ما يهمني أن يكون القانون أو المَلِكُ هو مَنْ يجرّني إلى المقصلة؟»[50].

لا يبقى في النهاية أمام المسافر إلا **العودة** إلى الحياة المتوحشة. ستكون تلك هي الخاتمة التي تبدو من الوهلة الأولى مفاجئة لهذا الكتاب المُكرَّس من حيث المبدأ لبحث تاريخي في الثورات القديمة والمُحدَثة. هناك، في أميركا، تزدهر الحرية الأصيلة الوحيدة، أي «الاستقلال الفردي»[51]. لكن أن نكون بصدد منظور يوتوبي، أمرٌ تشير إليه حكاية الرحلة مع طوارئها: فالعبور بالسفينة، والغرق لدى العودة، والنوم «العميق» الذي يستحوذ على شاتوبريان بعد ليلة حلم اليقظة في الغابة، كلها قرائن، تتفق مع نوع اليوتوبيا. وخصوصاً، أن التجربة لن تُفهَمَ من الآن فصاعداً إلا بواسطة نمط الذكرى[52]. ليست «ليلة عند المتوحشين» مجرّد ملحقٍ لـ **المقالة**، إنها تمثل شيئاً أشبه

(49) المصدر نفسه، ص 268 و270.

(50) المصدر نفسه، ص 437 و438.

(51) المصدر نفسه، ص 268.

(52) المصدر نفسه، ص 441: «Rappeler les illusions du bonheur, par le souvenir de leurs plaisirs passés»; Le chapitre s'ouvre sur ces mots.

بنقطة هرب ستكون في الوقت نفسه نقطة رؤية يُرى منها المكان الذي جعل كتابتها ممكنة في مجموعه. إنها تنشئ جهازاً قصصياً من «النظرة المتباعدة» يسمح بعدم اتخاذ موقف إزاء الأطراف كلِّها، وأن تُكشفَ وتُبيَّن الموازيات الخاطئة والمُجرمة المستخدمة من قبل الثوريين، في حين يتم إنتاج موازيات أخرى (مُكوّنة بصورة مقبولة)، قادرة على أن تضيء الحاضر والمستقبل. إنها تصلح خصوصاً بوصفها ملجأً مُنتزعاً من الزمان: ذاكرة مكان.

الحقيبة الأميركية

تنسَجُ الموازيات في **المقالة** بين القدماء والمحدثين، والمتوحش هو في آن واحد مركزي وخارج المجال، تقريباً حتى النهاية (حتى وإن كان السيتي يقترح صورة أولية عنه ومثيلاً قديماً له). في **الرحلة**، ستقوم الموازيات بصورة تفاضلية وتتكاثر بين المتوحشين والقدماء. إلى درجة أنه حتى المُحدثين (الأميركان) يُدرَسون أولاً بوصفهم قدماء ويُقدَّرون بمعيار الجمهوريين الرومان.

أما وقد نزل هو نفسه في فيلادلفيا «مفعماً حماسة للقدماء»، مثل كاتون (Caton)، لم يكن شاتوبريان يريد أولاً أن يرى في واشنطن سوى سينسيناتوس (Cincinnatus). لكن رؤيته وهو يمرّ في العربة، «كانت تزعج بعض الشيء جمهوريتي عام 296 في روما»[53]. ليس هناك أي مكان آنئذ من أجل أميركي حديث. ومن هنا الضيق الذي شعر به المسافر (الذي سيترجمه المؤلف بممارسته السخرية

---

(53) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, pp. 676 et 677. À ce moment là, les parallèles antiques ne lui paraissent pas encore viciés.

الذاتية)، والتعبير عن «الخيبة» السياسية، بما إن الصورة لا تتوافق مع الواقع. ومن حسن الحظ أن كل شيء سينتظم حين يقابل واشنطن الذي يعثر عنده على «بساطة الروماني القديم»[54]. تستطيع الصورة أن تلتحق بسهولة بالواقع لاسيما وأن اللقاء، لو عدنا إلى رسالة من واشنطن نفسه لم يتمّ على الإطلاق[55]!

لكنه يستعجل أن يترك أميركا هذه، غير القديمة حقاً، و«التي لا تملك ماضياً أبداً»، وحيث القبور «حديثة العهد»، لكي يذهب إلى أميركا البدائية، الأصيلة، أميركا المتوحشين. على الطريق، يفرضُ حجٌّ ومواز، على الرغم من كلِّ شيء، نفسيهما: «رأيت حقول لِكسينغتون؛ توقفت عندها بصمت، مثل مسافر إلى ترموبيل (Thermopyles)، أتأمل قبر هؤلاء المحاربين من العالَمين، الذين كانوا أوائل من ماتوا لكي يخضعوا لقوانين الوطن»[56]. إلى هذه اللحظة أو إلى هذه الدرجة من الرحلة إنما تنتمي المقارنات العديدة بين المتوحشين والقدماء (المستعادة غالباً من قبل لافيتو). فالمتوحشون هم مثل الأبطال الهوميروسيين، في آن واحد، أطباء وطبّاخون، ونجّارون بنّاءون. يتبادلون في المعركة الشتائم، كما هو الأمر لدى هوميروس. والمقاربة مع الأناشيد الحربية في إسبارطة حاضر بالطبع؛ وينطبق الوضع نفسه على مكانة الرقص، أو عنف التدريب أو احترام العمر لدى الإيروكيين. وبالمقابل، إنما يجب مقارنتهم مع الرومان بسبب ممارستهم التجنيد السياسي للأمة

---

(54) المصدر نفسه، ص 677.

(55) Lettre de Washington au marquis de la Rouërie, qui avait écrit une lettre de recommandation pour Chateaubriand, citée par Richard Switzer, Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, édition critique, t. I, p. XXXVI.

(56) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 682.

المهزومة، معلنين «عبقرية شعب عظيم»[57]. أما بالنسبة إلى خرافاتهم، فلا يخشى شاتوبريان أن يقدّم الأسماء الكبرى لموسى ولوكريس وأوفيد[58]. كان لا بدّ وأن تبدو كلّ هذه المرجعيات القديمة والهوميروسية بالدرجة الأولى في مكانها إن لم تكن تحصيل حاصل، لاسيما وأنها تتلاءم مع أوّل مشروع أميركي، كانت تذكر به مقدّمة آتالا، في «تحقيق ملحمة إنسان الطبيعة». ومن ثمّ كان من الواجب «على غرار هوميروس، زيارة الشعوب التي أريد وصفها»[59]. كان النوع المُختار يحث على هوميروسيّة الشكل والمحتوى.

«يوميات بلا تاريخ»[60]، (المستعادة من وجهة نظر خارج الزمان الخاصة بـ **المقالة**)، قطعة من ديمومة عائمة، يوقّعها تسجيل الساعات وحده، في جهل للأيام وللأسابيع، تلتقي الصفحات الأخيرة من **المقالة** («أيتها الحرية البدائية، ها أنا أخيراً أعثر عليك!») لا بل تستعيد منها جُمَلاً كاملة: «أذهب من شجرة إلى شجرة، يمنة ويسرة بلا فرق، قائلاً لنفسي: لم يعد هنا ثمة طريق يُتَّبَع [...]»[61]. إن حلم اليقظة، واليوتوبيا هما الآن هنا من جديد. ولكن بخلاف **المقالة**، التي كانت تبدو لا تفتح إلا على الضياع «في محيط من الغابات الأبدية»[62]، فإن **الرحلة** التي تفترض بالتعريف عودةً ما،

(57) المصدر نفسه، ص 711، 752، 812، 822، 824، و850.

(58) المصدر نفسه، ص 830.

(59) Chateaubriand, «Atala,» dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, t. I, p. 16.

(60) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 703.

(61) المصدر نفسه، ص 684، و Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 442.

(62) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 446.

تضعها على المسرح. ثمة «نهاية الرحلة»: وأنا أتنقل هائماً بين الغابات، اقتربت من الأراضي الأميركية المستصلحة. ذات مساء [...] لمحت مزرعة [...] طلبت الاستضافة»[63]. تغيرٌ مفاجئ في الزخرفة: ننتقل من صحارى الغابة البدائية إلى الأراضي المستصلحة. كان ثمة أميركا أخرى، مع مزارعين، بل وحتى مع صحف إنجليزية. بما إن شاتوبريان يتسلى على ضوء النار بقراءة «صحيفة سقطت أرضاً» ويلمح هذه الكلمات: (Flight of the King)[64] يُستبدل على الفور «صوت الشرف» بنداء المتوحش ويُتَّخذ قرار العودة. في هذه اللحظة ينقلب كل شيء. تخلى عن أن يكون «مسافراً في أميركا»، بل لن يكون، في النهاية، جندياً كذلك، بل سيصير، وهو منفيٌّ في لندن، كاتباً. ستصيرُ الصفحات الأميركية وقد قضي على بعضها، ثم ضاعت خلال خمسة عشر عاماً، ثم عثر عليها أخيراً في حقيبة، لكنها لم تُنسَ أبداً، نقطة انطلاق مُؤَلَّفه، بل وكذلك خزاناً، مثل بئر يأتي لينهل منها. إن **المقالة التاريخية**، التي يمكن أن تحمل عنواناً فرعياً **رحلة من اليونان إلى أميركا**، تنتمي بصورة كاملة إلى هذا المجموع.

تجربة الزمان

ماذا عن رهان المكان والزمان؟ وبصورة أدق عن الانتقال المكاني في العلاقة مع الزمان نفسه، في اللحظة التي يشرع فيها القاص وقد عاد من أميركا ومن جيش الأمراء في تحرير **المقالة**؟ يُعانى الزمان أولاً بوصفه شيخوخة: «حين تركت فرنسا كنتُ شاباً:

(63) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 886.

(64) المصدر نفسه.

أربع سنوات من المصائب أهرمتني»[65]. إلى درجة أن يوميات الرحلة هذه هي، كما رأينا، يوميّات أنا تبحث عن نفسها وتعتبر نفسها بوساطة تاسيت (Tacite) كما لو أنها كلمات محتضر: من ما وراء القبر أصلاً. الزمان، أصلاً، نهر: من **المقالة** إلى خاتمة **المذكرات**، لن تنقص الاستعادات والتنويعات على هذه الثيمة. «كلُّ عمْر نهر، يجرنا حسب ميل الأقدار حين نستسلم لها. غير أنه يبدو لي أننا جميعاً خارج مجراه. فقد اجتازه البعض (الجمهوريون) بطيش وانطلقوا جميعاً نحو الشاطئ المقابل. أما الآخرون فقد بقوا على هذا الجانب من دون أن يريدوا الركوب»[66]. لا بل ههنا خصوصية اللحظة. البعض «يسبقون عصرنا»، في حين أن الآخرين «يريدون البقاء أناسَ القرن الرابع عشر في سنة 1796». لا أحد على كل حال يضع نفسه في مجراه: بين الضفتين أو بين تدبيرَين للتاريخانية. منذ **المقالة**، اختار شاتوبريان أن يكون في الزمان، أن يفكر في الزمان، وأن يملك فكرة عن الزمان، «ممارسةً من قبل الزمان الذي كونها مجنداً إياها لأمره»[67]. أو، كي نستعيد صورة حنة أرندت، يختار مكان إقامةٍ ثغرة الزمان.

سيُدرك الزمان خصوصاً بوصفه تسارعاً: «بدأت كتابة **المقالة** في عام 1794، وظهرت منشورة في عام 1797. غالباً ما وجب أن أمحو في الليل اللوحة التي رسمتها في النهار: كانت الأحداث تجري

(65) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 37.

(66) المصدر نفسه، ص 42، Jean-Claude Bonnet, «Le Nageur entre deux rives: La Traversée comme expérience révolutionnaire,» *Bulletin de la Société Chateaubriand*, no. 32 (1989), pp. 55-60.

(67) Macherey, «L'*Essais sur les révolutions* ou le laboratoire d'un style», p. 33.

أسرع من قلمي، وكانت تحدث ثورة تجعل من كل مقارناتي خاطئة: كنتُ أكتب على سفينة في أثناء العاصفة، وكنتُ أزعم رسمَ ما يشبه أشياء ثابتة، الضفاف الخيالية التي تمرّ وتتلاشى على طول الحافة!»[68] يجري الزمان بأسرع مما يجري القلم، والسفينة التي وقعت أسيرة العاصفة تحاذي شاطئاً لا يمكن التعرف عليه أو مجهولاً، يعبر بسرعة. الملاحظة التي تعود إلى مقدّمة عام 1826 جوهرية. يُشار هنا إلى أكثر ما أدهش المعاصرين: هذا الشعور بتسارع الزمان، وبالتالي ضياع نقاط الاستدلال (فالسفينة محمولة والشاطئ يعبر). الحاضر غير قابل للإدراك، والمستقبل غير متوقع والماضي نفسه يصير غير مفهوم.

في التمهيد لكتاب **دراسات أو خطابات تاريخية**، المؤرخ في شهر آذار/ مارس 1831، يستعيد شاتوبريان ولكن على صعيد مختلف هذه الثيمة نفسها: يدوم التسارع وتستمر الأطلال في التكدّس. «لا أريد خلال ما بقي لي من سنوات العيش أن أعيد من جديد الأشهر الثمانية عشر التي انتهت لتوها. لن يكون بوسع أحد أن يملك فكرة عن العنف الذي سبّبتُه لنفسي؛ لقد أُرغِمْتُ أن أنتزع ذهني عشر ساعات، أو اثنتي عشر أو خمس عشرة ساعة يومياً مما كان يجري من حولي، كي أتجه بسخف إلى تأليف كتاب لن يقرأ أحدٌ منه سطراً واحداً. [...] كنت أكتب التاريخ القديم، والتاريخ الحديث يطرق بابي، عبثاً كنتُ أصرخ فيه: «انتظر، سآتي إليك»، فينتقل إلى صخب المدفع، جارفاً معه ثلاثة أجيال من الملوك»[69].

(68) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 15.

(69) François-René de Chateaubriand, *Études ou Discours historiques*, Oeuvres complètes de M. le vicomte de Chateaubriand (Paris: Ladvocat, 1831), t. III, p. 1.

يضع شاتوبريان على المسرح الفارق بين حياة الكدّ للمؤرخ وحركة التاريخ السريعة. عبثاً جهد وانتزع نفسه كلّ يوم لساعات طويلة، لكنه يلهث، بلا طائل، في الجري وراء التاريخ الحديث: جهد عبثي مكرّس لفشل يكبر بازدياد. من ذا الذي يهتم بـ «غرق العالم القديم»، في حين أننا نسير نحو «غرق العالم الحديث»!

سواء أكتب تاريخ الحاضر مع **المقالة**، أو تاريخ ماضي فرنسا مع **الدراسات أو خطابات تاريخية**، فإن التفاوت والانقطاع عن الواقع هو نصيبه على كل حال: لا مفرّ من التأخير. ما العمل منذئذ، سوى الكتابة على الرغم من ذلك، ولكن مع استخدام التفاوت حتى يجعل منه دافعَ إن لم يكن سببَ الكتابة ذاته؟ لكنه لم يكن في اللحظة التي كان يحرّر فيها **المقالة** قد وصل بعدُ إلى هذا، لقد أتى فقط على معاناة استحالة الإفلات من أمواج الزمان: ما أن عبر الأطلسي من غربهِ إلى شرقه، حتى لم تعد الجزيرة ضد العاصفة أو غابة العالم الجديد سوى يوتوبيات، لا يستطيع زيارتهما من الآن فصاعداً إلا الذكرى والكتابة وحدهما.

زمان الرحلة والزمان في «الرحلة»

أما وقد نُشِرَ بعد ستة وثلاثين عاماً من الرحلة الحقيقية، يختص كتاب **الرحلة إلى أميركا** دفعة واحدة الزمان بجزءٍ واسع منه. وعلى أنه أكثر من مجرّد حكاية رحلة بالمعنى المباشر، فإن ما يقترحه شاتوبريان في الواقع إنما هو أميركا أُعيدت زيارتها وتأملاً في أميركا: «حملت ستة وثلاثون عاماً مضت منذ رحلتي الكثير من الأضواء، وغيّرت الكثير من الأشياء في العالَمين القديم والجديد»[70]. الزمان هو

(70) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 735. Il n'empêche que les éditeurs et critiques du texte ont prouvé qu'il avait été composé en grande partie, à partir de fiches de lecture.

في قلب الكتاب. إذ يتعاقب التنبيه، والمقدمة، والمدخل المُوَجّه إلى القارئ قبل التمكن من الوصول إلى الحكاية نفسها «المستخلصة من المخطوط الأصلي للد ناتشيه (Les Natchez) (الحقيبة الأميركية دوماً). نظننا آنئذ وقد انضممنا إلى آخر صفحات **المقالة**. لكن ذلك سيعني جهل شكل آخر من الوضع ضمن منظور، أتى ثانية ليقسم النص. كما لو أن شاتوبريان العجوز جاء يقرأ من فوق كتف الرحالة الشاب في عام 1791: «أترك للمخطوط أن يتكلم»، كما يكتب مؤلف عام 1826، «تتمة المخطوط تتضمن..».، أو «يقول المخطوط أن...»، أو أيضاً «يفوت المخطوط»... إلخ. إن عودة الكلمات الظرفية «آنئذ»، «اليوم» يعزز أيضاً تأثير اتخاذ المسافة.

المقدمة أخيراً، المكرّسة لتاريخ الرحلات منذ هوميروس وحتى عام 1826 واكتشافات الكابتن فرانكلين الأخيرة، تزيد من الوضع ضمن منظور، إلى درجة أن تمحو نهائياً أو تقريباً الرحالة الشاب، بحثاً عن ممرّ الشمال ـ الغربي. في حين أنه «قديماً حين غادرنا الدار مثل عوليس، كنا موضوعاً يثير الفضول»، فاليوم، في عالم اكتُشف فيه كلّ شيء، وصار فيه كلّ شيء محَدّداً، ولم يعد يحسب للمسافات فيه حساب، لم يرَ ««الرحالة الغامض» الذي كانه في الواقع إلا ما رآه كلّ الناس»[71]. وما يهم، طالما أنه لم يرَ أو لم يرَ كل شيء مما كان قد زعم أنه رآه! ما الفائدة من المماحكة؟ لكن السلطة التي يتخلى عنها كرحالة يستعيدها على وجه الدقة بفضل الزمان الذي مضى، بتحوله إلى «آخر مؤرخ لشعوب أرض كولومبوس، هذه الشعوب التي لن يتأخر جنسها عن الاختفاء». ومن ثمَّ فإن «سجلها الجنائزي» هو ما سوف يفتحه[72]. إن ميشليه وهو

(71) المصدر نفسه، ص 663.

(72) المصدر نفسه، ص 853.

يعرِّف المؤرخ بوصفه عابراً بين الأموات و«مدير أموال الموتى»، لم يعد بعيداً. على كل حال، يؤكد هذا الانزلاق من الرحّالة إلى المؤرّخ أن القرن التاسع عشر يريد أن يُعتبر بوصفه عصر التاريخ، أي بوصفه ذاكرة ما لم يعد موجوداً ونذيرَ ما لم يوجد بعد. ربما رأى شاتوبريان ما رآه الناس جميعاً، لكن ذلك كله لم يعد إلا آثاراً، سوف تنتهي عما قريب إلى الامحاء. هذا التفاوت هو الذي يصفه باعتباره «آخر مؤرّخ». الرحّالة «الأخير» هو أيضاً المؤرّخ الأخير، أي الأول أيضاً: فقد رأى ما لم نعد نستطيع رؤيته أبداً.

أوّل أثر لعمل الزمان هذا هو إبراز أميركا أخرى. لا أرضاً أولوية ولا يوتوبيا متوحشة، إنها ليست مأخوذة في الزمان، وبالعلاقة معه وحسب، بل هي كذلك حافلة بالزمان: سواء أكانت «أميركا المتوحشة» أو «أميركا المهذبة»، لن تدرك أميركا أبداً بوصفها أميركا «قديمة»، جمهورية رومانية عرجاء أو متفاوتة (مع سينسيناتوس في عربة).

تبرز بلا مراء «أميركا عجوز» متوحشة[73]. في **المقالة**، يتم الانتقال إلى التوحش فجأة، من دون تمهيد، داخل جملة واحدة[74]. هنا، يتيح «المدخل إلى الحياة المتوحشة» مشهداً ساخراً، بما أنه يتم بواسطة السيد فيوليه (Violet)، «معلم رقص لدى المتوحشين» و«فرنسي صغير مُزيَّن بالبودرة ومُجعّد الشعر كما كان الحال

(73) Michel Butor, «Chateaubriand et l'ancienne Amérique,» dans: *Répertoire 2* (Paris: Éd. de Minuit, 1964), pp. 152-192.

(74) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*, p. 442: «Lorsque dans mes voyages parmi les nations indiennes du Canada, je quittai les habitations européennes et me trouvai, pour la première fois, seul au milieu d'un océan de forêts...».

قديماً»[75]. ما رأيه، خصوصاً وهو تلميذ روسّو، في هؤلاء الإيروكيين وهم يرقصون على صوت كمانه؟ بل وخصوصاً أن نظرة الرحّالة مندهشة بـ «أطلال هندية» (وهو ما يكاد يكون مزيج كلمات)[76]. للصحراء إذن أطلالها أيضاً، كما لو أن **جولة من باريس إلى القدس** و**الرحلة** يقابلان خلال لحظة مقولاتهما التنظيمية الكبرى. ويتوقف عند معالم أوهايو التي أثارت بالفعل اهتمام شاتوبريان. هو ذا في الحقيقة مجموع أثري مهم، مؤلّف من أكواخ، ومن ملاجئ ومن قبور، لم يكن من الممكن أن تكون إلا مبدعات شعب «أكثر حضارة بكثير من المتوحشين الحاليين». أكان ثمة عظمة وانحطاط! كان يوجد إذن في هذه الأمكنة هنود قبل الهنود: متى؟ أي شعب؟ ومن أين جاء[77]؟ تملك أميركا تاريخاً. وبما أنها تملك تاريخاً طبيعياً: فإن الأوهايو (Ohio) قد كشفت الهيكل العظمي لفيل قديم منقرض[78].

وليس الأمر على هذا النحو بالنسبة للوضع السياسي. فقد تصورنا أنه لم تكن للمتوحشين حكومة أبداً، لأننا خلطنا بين حالة الطبيعة والحالة الوحشية. هنا أيضا، نسينا الزمان. في حين أنه يوجد لديهم في الواقع «نمط» (بالمعنى المباشر) عن كل الحكومات التي عرفتها «الشعوب المتحضِّرة»: استبدادية، ملكية، جمهورية، ولكن في حالة الطبيعة. مع هذا القانون العظيم، الذي يعلنه شاتوبريان بصورة عابرة: «إنّ امتداد صحرائهم قد أثّر على علم حكوماتهم بقدر ما أثّر ازدياد السكان على حكوماتنا»[79]. ويضيف، على أنه كان

---

(75) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 685.

(76) المصدر نفسه، ص 726.

(77) المصدر نفسه، ص 710.

(78) المصدر نفسه، ص 716.

(79) المصدر نفسه، ص 830.

يمكن لهذا الخطأ أو كان يجب أن يُتلافى، لو أننا أردنا أن نتذكر تاريخ اليونان والرومان: «كانت لهم عند ولادة إمبراطوريتهم مؤسسات شديدة التعقيد». الملاحظة مهمة بفعل التأريخ المزدوج الذي تكشف عنه: تأريخ المتوحشين والقدماء. ومن ثمَّ الوضع المزدوج على مسافة الذي تقتضيه. لم يكن العالم الأميركي حالة طبيعة محضة، ولا يوتوبيا خارج الزمان، بل كان في الواقع «حضارة مبتدئة»، لن نعرف أبداً ما كان يمكن أن تصيره، بما إن الحضارة الأوروبية جاءت لتدمّرها[80].

ولافتقارنا إلى هذا المنظور الذي يتنبّه للزمان الطويل وللتغيرات التي يحملها معه، لا يسعنا الإفلات من طريقتين «مخلصَتين وخائنتَين أيضاً» في رسم المتوحشين. إما لا نتكلم إلا عن «قوانينهم وعاداتهم»، فلا نرى آنئذ سوى «اليونان والرومان». وإما لا نصف إلا «عاداتهم» و«أعرافهم»، «فلا نلمحُ آنئذ إلا أكواخاً سوداء ومتعفنة تلجأ إليها أنواع من القرود ذات كلام بشري»[81]. وحده التزمين يسمح بالانتقال من «إما... وإما» إلى «فـ...فـ»: المتوحشون هم في وقت واحد ضروب من القردة ومن اليونان ومن الرومان. ويتابع شاتوبريان، ثمّ، ألا ينطبق المبدأ نفسه على الرومان أنفسهم؟ وهل يبدو الكوخ من القش للكاتوني العجوز أشد نظافة بكثير في عيني هوراشيو من كوخ إيروكوي؟

عجوز هي أميركا المتوحشة بقدر ما هي محتضرة. والهنود الذين يتخذون في اللغة الإيروكية اسم البشر الدائمين (ongoue - onoue)، قد «مضوا»[82]. لم يعد المتوحش اليوم محارباً، بل «راعياً

(80) المصدر نفسه، ص 857.

(81) المصدر نفسه، ص 749.

(82) المصدر نفسه، ص 857.

غامضاً»، متوحشاً أكثر في غاباته، لكنه «شحاذ على باب دكان ما»[83]. لقد قايض الكبرياء بالمكر. عند قراءة هذا الاستدعاء الجنائزي، الموضوع تحت علامة الانحطاط والتلف، لا يمكننا الحيلولة دون أنفسنا والتفكير في قصيدة **«الخالدون»** (*Immémoriaux*) لفيكتور سيغالان[84] (Victor Segalen). يُشار إلى الهجين المُسمّى «الخشب المحروق»، بوصفه عاملاً نشيطاً في الفساد. إنه باعتباره مترجماً، وسيطاً، يجمع «رذائل الجنسَين»: لقيط الطبيعة المتحضرة والطبيعة المتوحشة»، إنه يبيع نفسه لمن يدفع أكثر.

أما بالنسبة إلى أميركا «المهذبة»، إذا بدت في البداية أرضاً بلا ماض (حيث القبور فيها حديثة العهد)، فإن بعدها كأرض منفى جعل منها بصورة مفارقة مستودعاً لماض مهجور أو مهدوم للعالم القديم. أثينا، ماراتون، قرطاج، إسبارطة، ممفيس، فرساي، فلورنسا، كلها أسماء شهيرة منقولة ومزروعة في أماكن أخرى. «إن مجد البلاد كلها قد وضع اسماً في هذه الصحارى نفسها التي التقيتُ فيها الأب أوبري وآتالا الغامض»[85]. ويستطيع كلّ المنفيين الذين وجدوا فيها ملجأ، وهم يردّدون حركات أندروماك، وحركات بودلير، على حافة سيموئيس (Simoïs) كاذب، التذكير بذكرى وطنهم. بل وأكثر من ذلك كما لو أنَّ شاتوبريان لكي يستكمل تحوّل الولايات المتحدة إلى ذكرى العالم القديم يقوم بالتقريب مع فيللا أدريان الشهيرة. إن استعادة أسماء الأماكن الشهيرة هذه في أوروبا يشبه «هذه الحديقة في

---

(83) المصدر نفسه، ص 862 و863.

(84) يقدّم شاتوبريان في مقدّمة **الرحلة** من ثمَّ تاهيتي في وصف سيغالاني، وقد فقدت رقصاتها، وكورساتها، وطبائعها البهيجة وكرست نفسها لطبع التوراة.

(85) Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, p. 867.

روما، التي كان أدريان قد كرر فيها مختلف معالم إمبراطوريته»[86]. إنها أماكن ذكرى لكنها أنتجت على نمط خيال الظل. فهذه القبور أشبه بالقبور التذكارية.

على هذا النحو لم تعد أميركا رحلته قائمة كما إن حلم شبابه تبدّد: لم يكتشف الممر الشمالي ـ الغربي، واختفت فرنسا من أميركا واستكمل المتوحش موته. ومع ذلك، فإن الخاتمة، وقد قطعت هذا الرثاء لأميركا مُتوفاة، تقدّم فجأة للقارئ «لوحة إعجازية»، رُسِمَت كلها بألوان الحرية الحديثة[87]. تختتمُ **المقالة** بنشيد لحرية (استقلال) المتوحش، الوحيدة الأصيلة (جاعلة كل الأخريات تظهر، بما في ذلك حرية القدماء، باعتبارها اصطناعية)، في حين تنتهي **الرحلة** بالاعتراف وبالاحتفال بالحرية الحديثة. لماذا؟ إن اكتشاف الجمهورية التمثيلية في الولايات المتحدة هو «واحد من كبرى الأحداث السياسية في العالم». اعتباراً من هذه الملاحظة، يلتقي شاتوبريان أو يعثر على زوج الحرّيتين: حرية القدماء وحرية المحدثين. برهن هذا الاكتشاف على وجود «نوعين من الحريات القابلة للممارسة: أحدهما ينتمي إلى طفولة الشعوب؛ فهي بنت الطبائع والفضيلة؛ وكانت تلك حرية أوائل الإغريق وأوائل الرومان، كما كانت حرية متوحشي أميركا؛ والآخر، يولد من شيخوخة الشعوب؛ إنها حرية الأنوار والعقل: إنها حرية الولايات المتحدة هذه التي تحل محلّ حرية الهنود. أرض سعيدة تلك التي مرّت خلال أقل من ثلاثة قرون من أحدهما إلى الآخر بلا جهد تقريباً وبنضال لم يدم أكثر من ثمانية سنوات!»[88]. بالنسبة إلى **المقالة**، يؤرّخ شاتوبريان حرية المتوحش، بل وكذلك

(86) المصدر نفسه .

(87) المصدر نفسه، ص 865.

(88) المصدر نفسه، ص 873.

حرية القدماء، والتي يعيد لها قيمتها في الوقت نفسه. ينتمي الهندي وأوائل الإغريق وأوائل الرومان في الواقع إلى **اللحظة** ذاتها من الحرية. ذلك هو المعنى العميق ومعجزة التاريخ الأميركي (الذي هو نتاج تسارع الزمان).

الحرية ابنة الطبائع «تهلك حين يتغيّر مبدؤها، ومن طبيعة الطبائع أن تفسد مع الزمان». في حين أن الحرية ابنة الأنوار «تسير مع المبدأ الذي يحافظ عليها ويجدّدها»، باعتبار أن الأنوار تتعزز على العكس مع الزمان[89]. الزمان، من جديد، هو العامل. ولكن حيث كان بنيامين كونستان قد نظَّر الحرّيتين على نمط مثالي نموذجي[90]، يُجمِل شاتوبريان هنا، بلا نموذج، تاريخاً للحرية القديمة وللحرية الحديثة. باقتراحه مبدأ التأريخ (الحرية ابنة الأنوار تخلف الحرية التي هي ابنة الطبائع)، يرى الولايات المتحدة لا بوصفها أرض ابتكار الحرية الجديدة وحسب، بل كذلك بوصفها المختبر الذي تمّ فيه «بلا جهد تقريباً»، وبسرعة، الانتقال من الواحدة إلى الأخرى[91]. لم يعد السيتيون بل الولايات المتحدة التي تقدّم «لوحة وجيزة، لكنها كاملة» لا عن عصور الإنسانية، بل عن تاريخها الماضي والحالي: لوحة **تاريخية**.

---

(89) المصدر نفسه، ص 874.

(90) Hartog, «La révolution française et l'Antiquité,» dans: *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté?*, pp. 30-35, et Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet, «La Formation de l'Athène bourgeoise,» repris dans: P. Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs* (Paris: Flammarion, 1990), pp. 197-204.

(91) هذه الطريقة في تناول مشكلة الحرية تختلف بالطبع عن المقاربة التي يفصلها شاتوبريان في كتاباته السياسية؛ انظر: François-René de Chateaubriand, *Grands Ecrits politiques*, présentation et notes, Jean-Paul Clément (Paris: Imprimerie nationale, 1993).

إذا كان المتوحش يمثل في آن واحد وجهة الهرب في **المقالة** ووجهة النظر (خارج الزمان) التي يُنظَرُ إليه منها، فإن أميركا المُزارة من جديد والتي تنيرها معجزة الحرية، سوف تقدم وجهة النظر (الموضوعة داخل الزمان هذه المرّة) التي سيُنظر منها من جديد إلى الرحلة التي تمّ القيام بها، المكان الذي يمكن انطلاقاً منه إعادة كتابة **الرحلة**، إن لم تكتب مباشرة، بل وكذلك وجهة النظر التي سوف يمكن اعتباراً منها أن تعاد قراءة **المقالة** نفسها وتستعاد (لا أن تعاد كتابتها، لأنّ إعادة الكتابة تعني القضاء عليها). النتيجة الأولى لهذا العبور، ربما المرئي أكثر، لكنه ليس الأكثر أهمية ولا الأكثر إقناعاً، هي إبعادُ روسّو، من خلال تحريمه تقريباً. والواقع أن روسّوية **المقالة** قد استخدمت لمهاجمة شاتوبريان، بعنف أحياناً. وهوامش الطبعة الجديدة التي تجهد في إدخال الأفكار العامة لعودة الملكية حول روسّو هي أولاً دفاع وجواب[92].

لاسيّما، خصوصاً، وأن الاكتشاف الأميركي للحرية الحديثة أتى ليقضي على نسق الموازيات، الذي بنيت عليه مع ذلك **المقالة** كلها. «لقد عللتُ باستمرار في **المقالة** بناء على نسق الحرية الجمهورية للقدماء، الحرية، ابنة الطبائع؛ لم أكن قد فكرت بما فيه الكفاية حول هذا النوع الآخر من الحرية، التي أنتجها عصر التنوير والحضارة المُتقنة: فقد غيّر اكتشاف الجمهورية التمثيلية المسألة كلها[93]». إنّ مقدمة **المقالة** (التي تعود إلى عام 1826) توجد حرفياً تقريباً في خاتمة **الرحلة**. اعتباراً من هذا المحك، تنقلب **المقالة** كلها.

(92) Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la révolution, 1795-1830* (Paris: Armand Colin, 1972), pp. 369-380.

(93) Chateaubriand, *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme,* préface, p. 23.

فهي مُوَقّعة منذئذ (وبالتالي مفكّكة) بتكرار هذا المبدأ في الهوامش. فالموازي، وقد أبطل جذرياً، مُدانٌ في الحقيقة بوصفه أداة كشفية. كبيرة هي المسافة التي تفصل من الآن فصاعداً القدماء عن المحدثين. لم يعد بالوسع أبداً «وقد صارت شعلة الثورات الماضية باليد، الدخول في ليل الثورات القادمة». **التاريخ الرسمي** عاش إذن: لم يعد يضيء الحاضر.

تفترض **المقالة الأولى** أن الإنسان وهو يتطور داخل الحلقة ذاتها، يتكرر بلا توقف. إنها من الآن فصاعداً «حلقات ذات مركز واحد ـ سوف تتسع بلا توقف في فضاء لا متناه ـ كانت تمثل حركة التاريخ في أفضل الأحوال. لم يعد الحاضر يتخذ من الماضي نموذجاً ولم يعد يُقاس بمعياره. لم يعد الانطلاق من الماضي نحو الحاضر (حتى ولو كان شاتوبريان لا يزال غير مستعد للذهاب من الحاضر نحو الماضي، لكي يفهم هذا الأخير)[94]. هكذا، بالعلاقة مع الزمان الذي يكوّنها وبالعلاقة مع الزمان الذي تؤسّسه، تتجلى **المقالة** بوصفها هذا النصّ الفريد الذي يقوم على عرض نمط (topos) **التاريخ الرسمي** وينتهي فيه إلى رفضه في آن واحد. في اللحظة ذاتها التي يعاني فيها تجربة بطلانه، يستمر في استدعائه. تترجم **المقالة** هذه اللحظة القصيرة التي يكف فيها النمط تحت تأثير الثورة عن أن يكون عملياً وحيث لا يزال الاستغناء عنه غير ممكن. بهذا المعنى، هي نصٌّ بين عصرَين: بين القدماء والمحدثين أو بين ضفتَي نهر الزمان. وحش أو كتاب مستحيل في الظاهر، ومع ذلك، بدلاً من أن

---

(94) لم يتم حلّ كلّ شيء مع ذلك، لأنه يجب مراكبة هذا المفهوم الحديث للتاريخ بوصفه تقدماً مع الرؤية المسيحية، إن لم يكن مع تعاليم الكنيسة. نجد فيه قرينة في إرادة ضمان أن الاكتشافات الأقرب عهداً تأتي لتؤكد تأريخ موسى. المصدر نفسه، ص 57، (note de la nouvelle édition de l'*Essais*).

يهجره يحتفظ شاتوبريان (الذي لولا ذلك لما كان هو نفسه) به ويستعيده، ولكن بجعله يخضع لانتقالٍ خفيف.

إنه يقرّر أن يضعَ على منصّة المسرح استحالته وأن يستخدمه حتى يجعل من هذا التفاوت المعنى الحقيقي لكتابه. عدم هجرة لا **التاريخ الرسمي** ولا **المثال**، ولا الاستشهاد، بل استعادة ذلك كله على الدوام، مُدخلاً فيهم الزمان، والمُفاوتة بينهم، وجعلهم يتحركون، إن لم يكن لغمهم، ووضعهم ضمن منظور، مع وضع نفسه هو ذاته ضمن منظور. إن **نمط التاريخ الرسمي** صار مستحيلاً وهجرته غير ممكنة: ليس بعد. يعاني الكتاب في حالته النهائية، تجربة استحالة مزدوجة: فهو بين تدبيرَي التاريخانية، القديم والحديث. في عام 1841، في لحظة اختتام **مذكرات من ما وراء القبر**، سيعود شاتوبريان مرّة أخيرة إلى هذه التجربة التي سيوسّعها بوصفها سِمَة عصر: فالعالم الحالي موضوع كما سيقرّر، بين استحالتَين، استحالة الماضي، مثل استحالة المستقبل[95]. تلك هي أوّل صيغة للثغرة.

في ما وراء **المقالة** ذاتها، هل ندرك في هذه الحركة المزدوجة التي تشبه الأمواج التي لا تني تأتي بأشياء وتحملها تحتفظ وتستعيد، مبدأ في كتابة شاتوبريان؟ بما أنها ملاحقة بالزمان وباكتشاف التاريخ بوصفه عملية، فإن كتابته تاريخية بصورة أساسية. ولكن حيث يأتي مؤرّخ القرن التاسع عشر العلمي ليطرح الماضي منفصلاً عن الحاضر، فإنه لا يكفّ عن تعرّف الماضي **في** الحاضر، الموت يأتي ليسكن الحيّ. من هنا أيضاً كتابة أقرب إلى كتابة المذكرات منها إلى

(95) Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. II, p. 922,
وانظر أدناه، ص 319 ـ 320.

كتابة التاريخ. كما يشهد على ذلك استخدامه أيضاً التواريخ. هذا التكرار الرتيب للتواريخ وللموتى يعبّر على وجه التأكيد عن وسواس أو عن «دوار» التواريخ. ولكن، وضع التواريخ بصورة مجاورة أو بالأحرى تنضيدها، تعبير في آن واحد عن الفارق بينها، واستحالة تزامنها وتقريب أحدهما إلى الآخر: الإعادة من الواحد إلى الآخر، إنتاج أثر ارتداد، عدوى.

التاريخ المُحَدّد يميّز. ومن ثمّ فهو يعتبر قرينة موثوقة لكتابة تاريخية، تنتبه إلى التعاقبات وتهتم بالانفصالات. وعلى العكس، ينتمي رصف التواريخ، وتنضيدها، وتكوين مجموعات غير محتملة من الوهلة الأولى واستخلاص آثار معنى منها إلى ممارسةٍ تنظمها المفارقة التاريخية، التي سوف تدان عما قريب بوصفها خطيئة كبرى من قبل التاريخ المهني الحديث[96]. لا هذا أو ذاك، هذا ثمّ ذاك، بل هذا وذاك، هذا **في** ذاك. لا من أجل صهرهما، بل لجعل المسافة تبرز من بينهما، مسافة (nevermore) **أبداً على الإطلاق** بلا شك، ولكنها أولاً مسافة من الذات إلى الذات[97]. «إن أشكال حياتي المتغيّرة دخلت على هذا النحو إحداها في الأخرى»[98]. يمكن لشاتوبريان في ما وراء أوغسطين، أن يبدو آنئذ كما لو أنه الأخ البعيد لعوليس، لا يستطيع أحدهما إلا البكاء وهو يكتشف، من دون

(96) Lucien Febvre, dans la préface de: *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais* [1942] (Paris: Albin Michel, 1968), p. 15:

«المشكلة هي في أن نوقف بدقة مجموعة الاحتياطات الواجب اتخاذها، والإرشادات الواجب اتباعها لكي نتلافى خطيئة الخطايا، الخطيئة غير القابلة للغفران: المفارقة التاريخية».

(97) Agnès Verlet, *Les Vanités de Chateaubriand* (Genève: Librairie Droz, 2001), notamment pp. 328-329, qui montre comment le concept de Vanités peut éclairer l'écriture des *Mémoires d'Outre-Tombe*.

(98) Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, Avant-propos, t. I, p. 2.

أن يتمكن بعدُ من أن يقولها، تاريخانيته الجذرية، هذه المسافة من الذات إلى الذات، والآخر لم يكف عن تعرّفها وتفحّصها. إذ بكتابته وبإعادة كتابته لكتابه **مذكرات من ما وراء القبر**، خلال أكثر من أربعين عاماً، يجعل من ثغرة الزمان، من الفارق بين تدبيرَي التاريخانية القديم والجديد، مبدأ (الواقع والمسرّة) كتابته.

عندما يكون المقصود كتابة خاصة بالسيرة الذاتية، فإن هذه الإضمارات أو هذه التجميعات التأريخية هي طريقة في ترجمة تجربة ذاتية عبر تجربة اللامفر منه والمشهور بلا تزامن الذات مع الذات؛ أو، بعبارة أخرى، وعي وتعبير عن تاريخانية العالم والذات. الذاكرة هي الوسيط لـ «كتابة الزمان، المنتجة لانبثاث الأنا في الزمنية بواسطة مصادر اللغة»[99]. وبمعنى ما فإن شاتوبريان هو أول مؤرّخ لذاته! «كان كتابي الأول قد كُتب في لندن، في عام 1797، وآخر كتاب لي في باريس عام 1844. ليس هناك بين هذين التاريخين أقل من سبعة وأربعين عاماً، ثلاثة أضعاف المسافة التي يسميها تاسيت (Tacite) جزءاً طويلاً من الحياة الإنسانية: «*quindecim annos, grande*) *mortalis aevi spatium*)»[100] جملة مدهشة يُوجِدُ فيها تاسيت الحاضر أصلاً في مقدمة **المقالة**، الكتاب الأول، في مقدّمة الكتاب الذي يُقدَّم بوصفه الأخير.

لكن شاتوبريان بوجه خاص يتكلم فيه عن نفسه كما لو أنه لم يعد موجوداً أصلاً. إنّ عمل الزمان هو الذي يؤدّي إلى أننا نغيب عن أنفسنا، حتى الغياب الأخير؛ إنه تغيّر؛ إنه الآخر الذي يتسلل إلى

(99) Reichler, «Raison et déraison des commencements,» p. 179.

(100) Chateaubriand, *Vie de Rancé*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, t. I, p. 989.

مكان الشخص نفسه[101]. يلاحظ شاتوبريان في لوحة **الطوفان**، آخر عمل لبُوسّان (Poussin)، «سمات غير مُحَدَّدة»، قبل أن يضيف: «تجمِّلُ عيوب الزمان هذه تحفة الفنان الكبير»[102]. ألم يبحث بلا توقف في عمله الكتابي عن مُشابه لهذه «السمات غير المُحَدَّدة»؟ ومن هنا من أجل قول الزمان و«عيوبه»، هذه المبادلات المستمرة بين المكان والزمان: العودة إلى الأمكنة المألوفة، المُشابهة ومع ذلك فهي أخرى، والحج، والانتقال من الصحراء إلى الأطلال (الصحراء ذاتها تدع الأطلال تُرى). ومن هنا هذه الكتابة الجوّالة، حيث تُعانى الديمومة ككسر، لكنها أيضاً متراجعة أو **غير راهنة**. يتقدم الرحالة - الكاتب على الدوام بين وقفتَين زمنيتَين: «أنظرني باستمرار كبحار سوف يصعد عما قريب إلى سفينته»[103].

الأطلال

لكي ننتهي، لنمارس بدورنا لعبة التواريخ. في نيسان/ أبريل 1791، كان شاتوبريان يغادر العالم القديم المنهار كي يذهب للحلم بمنفى في غابات العالم الجديد، قبل أن يعود منه بعد أشهر معدودات ويكتب، في المنفى، كتابه **المقالة التاريخية حول الثورات** الذي أتينا لرؤية إلى أيِّ حدٍّ كان، وهو يُعدُّ بين تدبيرَين تاريخانيَين، مأخوذاً في الزمان. في هذه السنة ذاتها 1791، في أيلول/ سبتمبر، كان فولني (Volney) ينشر كتابه **أطلال أو تأملات في ثورات**

---

(101) Michel de Certeau, *Psychanalyse et histoire,* nouvelle édition (Paris: Gallimard, 2002), p. 78.

(102) Chateaubriand, *Vie de Rancé*, dans: *Oeuvres romanesques et voyages*, t. I, p. 989.

(103) المصدر نفسه، Préface générale à l'édition des *Oeuvres complètes* de 1826.

الإمبراطوريات: أطلال أيضاً أو أصلاً، لكنها أولاً أطلال قديمة من الشرق[104]. من عام 1783 إلى 1785، كان فولني قد سافر في الحقيقة إلى مصر وسوريا وكان قد نشر عند عودته تقريراً عن رحلته استرعى الانتباه بصورة شديدة، ولاسيما بسبب غنى الملاحظات أو بسبب استنكاره الاستبداد. تشير المقدمة إلى أن «سوريا خصوصاً ومصر، من خلال ما كانتا عليه قديماً وما هما عليه اليوم، تبدوان لي حقلاً صالحا للملاحظات السياسية والأخلاقية التي أريد الاهتمام بها». إن المسألة الخلفية هي مسألة العلاقة بين الحالة الحاضرة والحالة الماضية، لكنه يقصد أن «يحكم بالحالة الحاضرة ما كانت عليه الحالة في الأزمنة الغابرة»[105]. إنه يذهب من الحاضر نحو الماضي.

على العكس، ينفتح الكتاب الجديد بتأمل طويل، في صمت قبور تدمر، حول سبب الأطلال. لِمَ لم تعد كثرة المدن، شديدة الثراء قديماً، إلا «هجراناً» و«عزلة»؟ من أين تأتي ثورات بمثل هذا الشؤم؟»[106] ثمَّ يقفز من الماضي الغابر إلى مستقبل بعيد. من يدري أن رحالة ما ذات يوم على ضفاف السين أو التايمز المهجورة لن يبكي، مثله اليوم في ما كانته تدمر؟ لا يستطيع الرحالة في مواجهة ما يبدو كونه «قدراً أعمى»، إلا أن يكون مرتعاً لـ «كآبة عميقة». هكذا لن تمضي الإنسانية إلا من أطلال إلى أطلال.

---

(104) Volney, *Les Ruines* (Génève: Slatkine Reprints, 1979),

انظر: Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney, 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme français* (Génève: Slatkine Reprints, 1980).

(105) Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, édition critique de J. Gaulmier (Paris; La Haye: Mouton, 1959), p. 22.

بإمكاننا أن نشير إلى أنه إذا كان فولني قد رأى بعلبك، فإنه بالمقابل لم يزر تدمر أبداً.

(106) Volney, *Les Ruines*, p. 9.

عند هذه النقطة إنما ينتصب جنّيّ الأطلال ليعلّمه أن «يقرأ الدروس» التي تنطوي عليها[107]. إن البشر أنفسهم، لا الآلهة الغيارى، هم في الحقيقة مصدر هذه المصائب. كيف؟ تحت تأثير «حبِّ الذات» (الذي هو طبيعي لدى الإنسان)، لكنه مختل بفعل «الجهل» ومُفسَدٌ بـ «الجشع». إذا كان صحيحاً أن الإنسان هو نفسه صانع شروره، يجيب الرحالة الجنيّ، فـ «الدرس» ليس إلا أشد إثارة للخيبة أيضاً. يجيبه الجنيّ عندئذ: ألا يزال البشر «في الغابات» مثلما كانوا في الأيام الأولى، والمجتمعات «ألم تقم بأيّ خطوة نحو التعليم ومصير أفضل»[108]؟ «وأنتَ ترى بنظرة واحدة تاريخ الجنس البشري، وتحكم على المستقبل بمثال الماضي، هل لاحظتَ أن كلّ تقدم مستحيل عليه؟»[109] أو، وهو موقف آخر، هل تقول بأنّ «الجنس البشري سوف يزداد تلفاً» وهل تعمل على أن تقنعنا بـ «كمال مزعوم متقهقر»[110]؟ في حين أن مجرى التاريخ يبرهن العكس. «منذ ثلاثة قرون خصوصاً، تزايدت الأنوار وانتشرت». ويستكمل الجني تشخيصه للتقدّم بذكر استباقي لـ «حركة خارقة على أقصى المتوسط»، تسجل دخول «شعبٍ مشرِّع»، إلى خشبة المسرح، كانت الإنسانية تنتظره، ووعدٍ بافتتاح «عصر جديد»[111]. لكنه لابدّ من أن تُرفع من على هذا الطريق عقبة الأديان التي يزعم كلٌّ منها احتكار الحقيقة.

إن كتاب **الأطلال**، إذ يداخل السنوات إلى حدٍّ ما، إن لم تكن القرون، على اتصال مباشر مع الثورة. إذا كان يفترض بالتأمل

(107) المصدر نفسه، ص 13.
(108) المصدر نفسه، ص 79
(109) المصدر نفسه، ص 78.
(110) المصدر نفسه، ص 79.
(111) المصدر نفسه، ص 86 و93.

حصوله لحظة الرحلة، قبل 1789 إذن، فإنه بأجمعه مُقادٌ بعام 1789. إن الجني إجمالاً هو نبيّ استرجاعي، مع فولني، النائب في المجلس التأسيسي، في دور المُلقِّن. إن دروس الأطلال التي تبدو منطلقة وفق مخطط **التاريخ الرسمي**، من الماضي نحو الحاضر، من دون الإفلات من حلقة التكرار (الفصل 12، «دروس الأزمنة الماضية مكررة على الأزمنة الراهنة»)، سوف توجد كما لو أنها معلقة. إن «الحركة الخارقة» التي تعلن عن نفسها، والتي يقرّر الجني أن يريها للرحالة كي يدعمه، لأن «الماضي ربما كان أكثر قدرة على إضعاف الشجاعة»، سوف تُلقي ضوءاً جديداً على أطلال الماضي. إن مهارة الكتاب هي بالطبع في تقديم ما حدث من قبل أو ما هو جارٍ حدوثه كما لو أنه قادم. لن يتوانى فولني عن العمل على مصالحة التكرار والتقدّم، ولا عن معرفة إذا ما كانت الثورة تتويجاً أو قطيعة، ولا عن كتابة التاريخ على ضوئها. الوقت باكر جداً وهدفه ليس هذا الهدف. لا يزال المستقبل لا يضيء الماضي. حتى أننا نبقى مع المخطط الإجمالي **للتاريخ** الرسمي وحده، لكن افتتاح العصر الجديد سوف يعلّق استخدامه. ولسوف ينتقد عما قريب التجاوزات أو الاستخدامات السيئة.

في عام 1795، بينما كان شاتوبريان لا يزال يكدّس الموازيات لكي يستقصي مستقبل الثورة، كان فولني ينطلق من جديد راحلاً ولكن نحو الغرب هذه المرّة، نحو أميركا حيث سوف يبقى ما يقارب ثلاث سنوات. وخلال هذا الوقت عرف السجن وخرج منه بعد 9 ترميدور. عُيِّن أستاذاً في دار المعلمين حيث أعطى سلسلة من الدروس، **دروس من التاريخ**، عمل فيها على الإحاطة بنمط اليقين الخاص بالتاريخ، بينما استنكر استخداماته السيئة. كان يريد وهو العنيف بصورة خاصة ضدّ تقليد القدماء المشؤوم، «زعزعة الاحترام

للتاريخ الذي صار عقيدة»[112]. إن هذه الدروس من التاريخ هي أولاً نقد لدروس التاريخ، على النحو الذي نفهمها عادة: هجوم على **التاريخ الرسمي**.

صار من الآن فصاعداً وهو المسافر نحو أميركا، بلا أوهام. وهو «حزين من الماضي» و«مهموم بالمستقبل»، سوف يذهب «بحذر إلى شعب حرّ، ليرى إن كان الصديق المخلص لهذه الحرية الدنيوية سيعثر من أجل شيخوخته على ملجأ سلام لم تعد أوروبا تمنحه الأمل به»[113]. لقد خمد الإشعاع الجذاب لعام 1789، ملقياً الظلام على الماضي والحاضر. لن ينتصب من بعد أي جنّي. ومن أميركا، لن يعود في النهاية مع أيّ تأمل أو نبوءة جديدة حول الحرية ومستقبل الشعوب، بل، بصورة أكثر سطحية، مع **لوحة مناخ أرض الولايات المتحدة**. . . بعد أن التحق فترة ببونابرت الذي جعل منه شيخاً في مجلس الشيوخ ومنحه لقب كونت الإمبراطورية، انسحب إلى الريف، غير ملتفت إلا إلى أعمال الدراية حول اللغات الشرقية والتاريخ القديم. لقد سكت جنّي الأطلال بصورة نهائية.

في آذار/ مارس 1831، وضع شاتوبريان كما رأينا السطور الأخيرة في كتابه **دراسات تاريخية**. بينما كان يكتب التاريخ القديم، كان التاريخ الحديث يطرق بابه، جارفاً كلَّ شيء. وضعت ثورة تموز/ يوليو شارل العاشر على دروب المنفى وشاتوبريان هو كهؤلاء المؤرخين الذين كانوا في الوقت الذي كانت تنهار فيه الإمبراطورية الرومانية، «يحفرون في أرشيف الماضي في وسط أطلال

(112) Volney, *Leçons d'histoire*, avertissement de l'auteur, présenté par J. Gaulmier (Paris: Garnier, 1980), p. 84.

(113) Volney, *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis* [1803], dans: *Oeuvres 2* (Paris: Fayard, 1989), p. 21.

الحاضر»[114]. الأطلال أيضاً وعلى الدوام، والثورات القديمة والجديدة، بلا هوادة. لكن افتتاحية المجلد، التي هي أيضاً أوّل نصّ كبير حول الدراسات التاريخية في فرنسا، تتقدّم بصورة مفارقة كوداع للتاريخ. لم يكتب في نهاية الأمر تاريخ فرنسا الذي كان ينويه منذ زمان طويل: وليست هذه **الدراسات** إلا «أحجار» بناء لن يكتمل على الإطلاق. سينقصه الوقت أو بالأحرى إن حياته «تقصّر» عن «أعماله»[115]. خاصة، هذا العمل «الأطول والأخير»، ذلك الذي كلفه الكثير، والذي سيُنشر عندما «لا يستطيع العثور على قراء». مرة أخرى، هل يغرينا أن نقول، غنج وراحة، في إثر مصائب رينيه الذي يوجد على الدوام في الزمان المعاكس وفي التاريخ المعاكس! إنه اليوم مرغم بسبب عقد نشر أعماله الكاملة: دوماً المال الذي يجري وراءه. لكن هناك أكثر. من الذي يشعر بنفسه معنياً، في هذه اللحظة، بقسطنطين، أو جوليان، أو الفاندال، أو الفرنجة؟ «المقصود تماماً غرق العالم القديم، حينما نوجد منخرطين في غرق العالم الحديث»[116]: فاللاراهنية جليّة بقدر ما هي فاسخة. لم يعد بوسع الموازي أن يُنشَّطَ من جديد.

لا تكفي الظروف، على كلٍّ حال، لشرح هذا الوداع النهائي. ألا يعرف في الأساس أن التاريخ، على النحو الذي ننتظر أن يُكتَبَ اليوم بموجبه، ليس من أجله؟ حقاً، إنه يعترف أن «على فرنسا أن تعيد تأليف حوليّاتها، لكي تضعها في اتفاق مع تقدم الفكر»: يجب إذن إعادة البناء «على صعيد جديد»[117]. إنه يقبل أيضاً بلا صعوبة

(114) François-René de Chateaubriand, «Études historiques,» dans: *Oeuvres complètes* (Paris: Firmin-Didot, 1842), t. I, p. 1.

(115) المصدر نفسه، ص 2.

(116) المصدر نفسه، ص 1.

(117) المصدر نفسه، ص 2.

من الآن فصاعداً أن التاريخ «يغيّر من طبيعته مع العصور». ومن هنا ينتج أن «مؤرخي القرن التاسع عشر لم يبتكروا شيئاً؛ سوى أنهم وجدوا أنفسهم أمام عالم جديد تحت أعينهم، وكان هذا العالم يفيدهم كسلّم مُصَحَّح لكي يقيسوا به العالم القديم»(118). وهذا على وجه الدقة ما لا يريد ولا يستطيع أن يفعله، هو الذي لم تكفَّ كتابته في المذكرات عن الذبذبة بين العالمَين القديم والجديد. عندما نكون بين ضفتَي نهر، ونسبح من إحداهما إلى الأخرى، بوسعنا أن نكتب **مذكرات من ما وراء القبر**، لكننا لا نستطيع أن نكتب تاريخاً لفرنسا يقتضي استخدام «سلّم مُصَحَّح». نكتب **على** ثغرة الزمان ونكتب أنفسنا انطلاقاً منها. إننا بين تدبيرين للتاريخانية. لن نتخلى عن الموازي، مع علمنا أنه لم يعد عملياً. إننا نكدّس التواريخ ونمحو ما كتب على الطروس.

1831: الأطلال من جديد. توكفيل (Tocqueville) الشاب في بداياته. يبحر إلى أميركا، مع صديقه بومون (Beaumont)، بحجة دراسة السجون الأميركية. إنه وهو من النبلاء النورمانديين مثلُ شاتوبريان الذي يمتّ إليه بصلة القربى، أحد مهزومي الثورة، هنا أيضاً بالمعنى الذي أعطاه كوزلك. بين التدبير القديم والثورة، بين الأرستقراطية والديمقراطية، سيعرف أن يستخرج من «قِدَم وضعه الوجودي» «حداثة تساؤله المفهومي»(119). ومثل شاتوبريان في عام 1791، قادته الثورة نحو أميركا، لكن الشروط مختلفة تماماً. لم يكن المقصود إلا مهمّة، تسمح بأخذ بعض المسافة مع المطالبين

(118) المصدر نفسه، ص 12.

(119) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), préface de François Furet, p. 41. La première partie du livre parut en 1835, la seconde en 1840.

بالشرعية، قبل العودة «حراً من كل التزام مع أيٍّ كان» وبعد أن اكتسب «لدى شعب شهير» معارف «تستكمل إخراجك من القطيع»[120]. أربعون عاماً مضت منذ أن أبحر الشاب البروتوني بحثاً عن ممرّ الشمال ـ الغرب مع روسّو في جيبه! الغابة بلا دروب التي يتطلع الأول إلى الضياع فيها ليست غابة الثاني. لكي يُفهِمَ أحد مراسليه أنّ كلَّ شيء في أميركا ينجمُ عن مبدأ وحيد، يكتب توكفيل في الحقيقة: «بوسعنا مقارنة أميركا بغابة كبيرة مُخترقة بعدد من الطرق المستقيمة التي تبلغ المكان نفسه. ليس المقصود إلا الالتقاء بالدوّار، فينكشف كلّ شيء بنظرة واحدة»[121]. غابة على الطريقة الفرنسية! يوجد أخيراً شبه ممرٍّ يربط إحداهما بالأخرى. لكي يشكره على أن أرسل له كتابه **عن الديمقراطية في أميركا**، يرسل له شاتوبريان هذه التذكرة: «كانوا يتحدثون عني قليلاً من قبل حين كنتُ أراك طفلاً في فيرنوي (Verneuil)، ستراني بدورك في الطفولة؛ وسيتحدثون عنك وسأكون منسيّاً»[122]!

إذا لم تعد أميركا «ملجأً»، فما الذي تكونه إذاً؟ هي العالم الجديد أقلّ مما هي مختبر «عالم جديد»: قادم. إن أميركا التي يلاحظها توكفيل هي مثلُ بروتيه ـ عرّافة الماضي التي كان شاتوبريان يقوم باستجوابها، أو مثل جنيّ الأطلال، وقد اكتشف المستقبل الثوري في عينَي الرحّالة المتحمِّس. مع توكفيل، نحن في قلب رهان تدابير التاريخانية. كلّ شيء ينطلق مرة أخرى من الأطلال: أطلال

---

(120) François Mélonio, *Tocqueville et les Français* (Paris: Aubier, 1993), p. 27.

(121) Alexis de Tocqueville, «Voyage en Sicile et aux Etats-Unis,» dans: *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1957), t. V, lettre au comte Molé, citée p. 26.

(122) Chateaubriand, lettre du 11 janvier 1835 (inédite), citée dans: Mélonio, *Tocqueville et les Français*, p. 55.

صُنعت أصلاً من قبل الثورة وفي وسطها «لا نزال نرى اليوم الثورة التي لا تقاوَم وهي تتقدّم، والتي تسير منذ عدة قرون عبر كلِّ العقبات»[123]. لم يعد المقصود أطلال الماضي، بل الأطلال حديثة العهد، التي «نبدو» في وسطها «راغبين في الاستقرار على الدوام»[124]. «إن العالم الذي ينهض لا يزال [في الحقيقة] في نصفه منخرطاً تحت شظايا العالم الذي يسقط، وفي وسط غموض القضايا البشرية الواسع على النحو الذي تظهر به، لا أحد يعرف أن يقول ما الذي سيبقى قائماً من المؤسسات القديمة ومن الطبائع العريقة وما الذي سينتهي منها إلى التلاشي»[125].

تتكشف الرحلة إلى أميركا وسيلة لجعل هذه الأطلال تتكلم ولتبديد الغموض، لأنّ الثورة الكبرى الاجتماعية هناك ـ المسيرة الطويلة نحو تسوية الشروط ـ تبدو «وقد بلغت تقريباً حدودها الطبيعية». تمنح أميركا الرحّالة إذن وجهة نظر يعيد انطلاقاً منها إعادة التفكير في أوروبا. «كنتُ أحمل تفكيري نحو نصف كرتنا الأرضية وبدا لي أنني أميِّز فيه شيئاً ما مشابهاً للمشهد الذي يمنحني إياه العالم الجديد»[126]. لم يعد المقصود بالطبع أبداً أميركا يوتوبية، خارج الزمان، مثل أميركا شاتوبريان، الأولى على الأقل، بل أميركا، مسجلة أصلاً في مجرى الزمان ومستقبل أوروبا، تسمح في كلِّ الأحوال في أن يرى المرء ما هو أبعد، حتى في ما وراء أميركا نفسها. «أعترف أنني رأيت في أميركا أكثر من أميركا؛ بحثت فيها عن صورة للديمقراطية ذاتها [...]، لأعلم ما نستطيع أن نأمله أو نخشاه

---

(123) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, p. 61.
(124) المصدر نفسه، I، ص 65.
(125) المصدر نفسه، II، ص 399.
(126) المصدر نفسه، I، ص 57.

منها». كان توكفيل وقد طمح أن يعود من رحلته حاملاً «تعاليم يمكننا الإفادة منها»[127]، يرى نفسه مثل ضرب من راصد «أراد أن يحلم بالمستقبل» بينما الأحزاب «تنشغل بالغد»[128]. لا يزال المقصود نظرة متباعدة، لكنها تُمَارس بصورة مختلفة: انطلاقاً من المستقبل.

وبالإجمال، يقلب توكفيل (لكنه يحتفظ بشكل) الرسم الإجمالي **للتاريخ الرسمي**: يأتي الدرس من الآن فصاعداً من المستقبل ولم يعد يأتي من الماضي. هكذا يسجل ذلك، بأكثر الطرق وضوحاً، في اللحظة التي يختتم فيها كتابه: «على أن الثورة التي تتمّ في الوضع الاجتماعي، والقوانين، والأفكار، ومشاعر البشر، بعيدة عن أن تنتهي، فإننا لا نستطيع أصلاً مقارنة أعمالها مع أيّ شيء سبقت رؤيته من قبل في العالم. إنني أصعد من قرن إلى قرن حتى أكثر العصور القديمة إغراقاً في القدم: فلا أرى شيئاً يشبه ما هو تحت عينَي. لم يعد الماضي يضيء المستقبل، والعقل يسير في الظلمات»[129]. لم يعد بوسعنا كما توقع شاتوبريان في عام 1794، «وشعلة الثورات الماضية باليد»، الدخول «بجرأة في ليل الثورات المستقبلة». ولقد صار تدبير التاريخانية القديم، الذي كان على وجه الدقة هذا الزمان الذي كان الماضي يضيء فيه المستقبل، قد صار ملغيّاً بصورة نهائية. لابدّ لعالم «جديد تماماً»، من «علم سياسي جديد»، علم يجهد على وجه الدقة كتاب توكفيل بإعداده[130]. وقد تمركز، مثل راصد، لكي يحلم بالمستقبل.

(127) المصدر نفسه، I، ص 69.
(128) المصدر نفسه، I، ص 71.
(129) المصدر نفسه، II، ص 399.
(130) المصدر نفسه، I، ص 62.

نظام الزمان 2

على مدار أكثر من نصف قرن بقليل، ترجمت هذه التأملات الثلاثة حول الأطلال وهذه الرحلات الثلاث إلى أميركا التي أتينا على ذكرها ثلاث تجارب في الزمان. كانت، بالنسبة إلينا، ثلاث شهادات في إعادة نظر عميقة في نظام الزمان. لقد عرف فولني وشاتوبريان وتوكفيل، كلٌّ على طريقته، أن تدبير التاريخانية القديم، الذي اعتمدوه زمناً طويلاً نموذج **التاريخ الرسمي**، لم يعد عملياً. إن وضوح ما كان يحدث يقتضي مفصلة مقولتَي الماضي والمستقبل بصورة أخرى، وإلا فإن العقل يمكن أن يسير «في الظلمات».

بلا مفاجأة، كان الارتداد الأشدّ وضوحاً قد ظهر لدى شاتوبريان، الذي انتقل خلال ربع قرن من رؤية أميركا بدائية، ملجأ الإنسان حسب الطبيعة، كما كان يمكن أن يكونه، حسب السنّة، السيتيون القدماء، إلى أميركا الأرض التي عرفت أن تبتكر خلال زمان قليل الحرية الحديثة. لم تعد مستودع حفظ أو يوتوبيا ماضوية بل هي من الآن فصاعداً البوتقة التي يصنع فيها المستقبل. صار العالم الجديد الخاص بالمكتشفين عالماً جديداً، عالم المساواة الذي يسعى نحوه ببطء وبصورة صعبة العالم القديم. قديم، هذا العالم هو كذلك بصورة مزدوجة: بالمعنى الخاص بالقرن السادس عشر،

بالتأكيد، بل وكذلك بهذا المعنى الجديد بأنه أقلّ تقدّماً من أميركا. انحفرت من شاطئ الأطلسي إلى شاطئه الآخر مسافة بين التجربة والانتظار. حتى أن القيام بالعبور بينهما هو في النهاية، في نظر توكفيل، طريقة في اختزالها، بالذهاب «بحثاً» عن التجربة لإضاءة، إن لم يكن لتثبيت الانتظار بتوجيه الفعل. يبقى على هذا النحو مخلصاً، لنسجل ذلك، للرسم الإجمالي **للتاريخ الرسمي**، ولكن بقلبِهِ، بما إن النور يأتي، لا من الماضي، بل من المستقبل. مع هذه الأداة، يصير ممكناً منذئذ إعداد «العلم السياسي الجديد».

لنترك هنا العام 1789 والأطلسي لكي نلتحق بعد قرنَين من ذلك، حوالي العام 1989 وضفاف أزمة زمان أخرى كبيرة، تمتدّ من هذا الطرف إلى الطرف الآخر من هذا التاريخ الذي غدا رمزياً. إذا كان المشهد مألوفاً أكثر، لأنه أقرب إلينا، فليس أسهل علينا بالضرورة أن نتعرف على أنفسنا فيه لأنه شديد القرب. الموادّ كثيرة، والتعليقات والدراسات أيضاً. كلّ جديد في المكتبات يحمل قسطه منها. ومن ثمَّ، أكثر أيضاً مما هو الأمر بالنسبة إلى تمارييننا السابقة التي تنتمي بالأحرى إلى النظرة المتباعدة، ينبغي، بالنسبة إلى هذين الفصلَين، اللذين هما تمارين في المعاصرة، العثور على مدخل دقيق ومضيء بقدر الإمكان في آن واحد. من دون فقدان مكتسبات تجربة النظرة المتباعدة. يبدو لي أنَّ الذاكرة والتراث، وهما كلمتان سائدتان في هذه اللحظة، مفهومان مُوَجِّهان لفضائنا العام، يستجيبان إلى هذه المطالب.

لن يُسأل أيٌّ من هذين اللفظَين لذاته، ولن يعرض أيٌّ منهما في العديد من تعرجاته والتفافاته، بل سيُلاحَظان واحدهما والآخر من وجهة نظر الزمان. سوف يفيدنا كتاب **أماكن الذاكرة** كمدخل بالنسبة إلى الذاكرة. أما بالنسبة إلى التراث، فهي نظرة من علٍ

سنلقيها لتحرير المفهوم الذي سيفيدنا كخطٍّ استفهامي. أيّ نظام زمان يؤلّفان أحدهما والآخر ترجمة وربما بالقدر نفسه تعبيراً عن وضعه موضع تساؤل؟ وأيّ أزمة زمان يؤلفان علامتيها؟ ألا يزال تدبير التاريخانية الحديث الذي رأيناه يتخذ شكلاً حوالي 1789 عمليّاً؟ ألا يزال الوضوح يأتي على الدوام من المستقبل، مثلما جرؤَ مصمِّمو التقدم أولاً على الاعتقاد بذلك، قبل أن يؤكّدوه بيقين يزداد قوة بالتدريج؟ لا تستطيع «الواقعة الجديدة» إلا أن تتغلب على «الواقعة التاريخية». هل يجب الاعتراف اليوم، ضمن بداهة الذاكرة هذه ومركزية التراث، مثلما هو الأمر في الجدال حول الذاكرة والتاريخ، بـ «عودة» مقولة الماضي، بحنين إلى النموذج القديم من التاريخ الرسمي أو، بالأحرى، بهيمنة، غير سابقة حتى ذلك الحين، لمقولة الحاضر؟ لحظة الحاضرية ذاتها. لا، من حيث إن الطريقة التي تقوم على تتريث البيئة تقود إلى إعادة إدخال المستقبل.

الفصل الرابع

الذاكرة، التاريخ، الحاضر

«على فرنسا أن تعيد تأليف حولياتها لكي تضعها في اتفاق مع تقدم الفكر». الصيغة مستعارة مرة أخرى أيضاً من شاتوبريان: كان قد اقترحها في مقدّمة كتابه **دراسات تاريخية** المذكور في الفصل السابق. كان يرسم فيه نفسه في وضع المؤرخ المُتجاوز من التاريخ: «كنت أكتب التاريخ القديم، والتاريخ الحديث يطرق بابي»[1]. مرة جديدة، التاريخ يمضي مجارياً البريد بسرعة شديدة في نظره! يسجل في **المذكرات** أنه يجب التمكن من «ممارسة التاريخ على عربة». يلاحظ لورنز فون شتاين (Lorenz von Stein)، وهو مُنَظِّرٌ للتاريخ، بالطريقة ذاتها في عام 1843: «كما لو أن كتابة التاريخ تواجه صعوبة في متابعة التاريخ»[2]. يبقى شاتوبريان بالطبع، مع قول ذلك، سيّد اللعبة بما أنه يجعل من مفارقته التاريخية الخاصة به دافع ومحرِّك كتابته. أما بالنسبة إلى إعادة تأليف الحوليات، حسب تقدّم العقل،

(1) انظر أعلاه، الفصل الثالث، ص 143 ـ 144.

(2) Lorenz von Stein, cité par Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hook (Paris: Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990), p. 180.

أي باتفاق تام مع تدبير التاريخانية الحديث، فإن هذه المهمة لم تكن، لكي نتهي، من أجله. كان في الحقيقة على الجيل الشاب من المؤرّخين الليبراليين، بدءاً بأوغسطين تييري (Augustin Thierry)، الانهماك في تحقيقها.

الواقع، كان التاريخ القومي قد صار خلال زمن طويل قضية المؤرخين الفرنسيين الكبرى ويمكن لصيغة شاتوبريان أن توضع في رأس كتب العديد منهم، الأكثر جرأة على الأقل، على امتداد القرن التاسع عشر والقرن العشرين. بل وحتى لافيس (Lavisse) بالتأكيد، إن لم يكن حتى مشروع **أماكن الذاكرة** نفسه لبيار نورا (Pierre Nora). لا لأنّ الوضع بالتأكيد كان نفسه، ولكن كان المقصود بالنسبة إلى شاتوبريان في عام 1830 مثلما هو الأمر بالنسبة إلى نورا في بداية الثمانينيات، الانطلاق من تشخيص يتناول الحاضر وتثبيته. لإعادة البناء «على صعيد جديد»، كما يقول شاتوبريان؛ لكي نتساءل بدءاً ماذا تعني كلمة «إعادة تأليف» في حالة نورا: ألا يزال بوسعنا كتابة تاريخ فرنسا، وكيف ولماذا[3]؟

وقعت لحظة **أماكن الذاكرة** (1984-1993) على جانبَي سنة 1989: بعد أن صُمِّمَ المشروع وأُطلق قبلها، فقد اكتمل بعدها. لو كنا نفكر آنئذ في فرنسا بذكرى المئتي عام على الثورة، مُكرّرين مسبقاً بعض الحروب على طريقة بيكروشول (Picrochole) حيث يجب على كلّ شخص أن يؤدي دوره، فقد أخذ سقوط جدار برلين الذي لم يكن أحد يحلم به، الجميع على حين غرّة[4]. لكن

(3) *Les Lieux de mémoire, III, Les France, 1*, sous la dir. de Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1993), pp. 11-32.

(4) *1789. La Commémoration* (Paris: Gallimard, 1999) (volume collectif) réunit les articles parus dans: *Le Débat* sur le bicentenaire de la révolution =

المشروع صاحَبَ الموجة التذكارية التي كانت منذ أواسط سبعينيات القرن الماضي قد انبسطت على فرنسا. لقد سجلها مثل مسجّل الهزات الأرضية، وعكسها مثل مرآة، وفكر بها.

من بين العديد من القرائن الممكنة لهذه الحركة التذكارية، سيكفي أن نشير إلى فيلم مارسيل أوفولس (Marcel Ophuls)، «الحزن والرحمة» (Le Chagrin et la pitié) الذي كان عليه أن ينتظر حتى عام 1971 لكي يُوَزّع، متبوعاً بفيلم «فرنسا فيشي» (La France de Vichy)، 1940 ـ 1944 لروبير باكستون (Robert Paxton)، دعوى اتهام دقيق ضد حكم بيتان ظهر في عام 1972. بل وكذلك على سجلٍّ آخر «حصان الكبرياء» (Le Cheval d'orgueil) في عام 1975 لبيار جاكيز هلياس (Pierre-Jakez Hélias). هذه «المذكرات لبروتونيٍّ من بلاد بيغودين»، مولود في عام 1914، تعيد إنشاء حضارة شعبية ذات طابع بروتوني، بلغ بيع نسخ الكتاب بسرعة مليون نسخة. «إبادة» (Shoah)، فيلم كلود لانزمان (Claude Lanzmann)، في عام 1985؛ وفي عام 1987، «قتلة الذاكرة» (Les Assassins de la mémoire) لبيار فيدال ناكيه (Pierre Vidal-Naquet)، مبيِّناً ومستنكراً إنكار المحرقة؛ وفي السنة ذاتها، «عرَضُ فيشي» (Le Syndrome de Vichy) (1944 – . . . 198) لهنري روسّو (Henry Rousso). لقد أتى روسّو وقد انخرط في بحث حول فيشي على اكتشاف أن «الساعة لم تكن للطبيب الشرعي، بل بالأحرى للطبيب بكل بساطة، إن لم يكن للمحلل النفسي». وآخرون كثر أيضاً، حتى كتاب بول ريكور (Paul Ricoeur) الأخير الذي ظهر في عام 2000، من أجل الألفية الثالثة، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ويشهد على ذلك أيضاً، على صعيد أكثر

---

française, et Patrick Garcia, *Le Bicentenaire de la révolution française. Pratiques = sociales d'une commémoration* (Paris: CNRS Éditions, 2000).

وضوحاً وأكثر رؤية، التجديد النشيط لتتحيف المراكز التاريخية العمرانية، وتكاثر اقتصادات المتاحف أو متاحف المجتمع وصعود التراث[5].

ولكن، من شاتوبريان إلى بيار نورا، كي نعود إلى طريقنا القصير الأصلي، يدهش على الفور الاختلاف في العلاقة مع الزمان. إن «الصعيد الجديد»، المدعو من قبل «تقدم» العقل، يعيد في الحقيقة إلى رؤية الزمان بوصفه كمالاً وتقدماً: زمان الحرية ابنة الطبائع المُكتشفة في أميركا، زمان يجعل من **المقالة التاريخية** وقد أُعيدت زيارتها شاهداً على هذه المسيرة. لكنه يعرف أيضاً أن طريقة عمل المؤرّخين الليبراليين الذين يتخذون العالم الجديد بوصفه «سلّماً مُصحّحاً لقياس العالم القديم» كانت على القطب النقيض من نزعته ككاتبٍ ليست كتابته إلا خطوطاً لا تتوقف من الواحد إلى الآخر[6]. في الوقت الذي شرع فيه بما سيصير **أماكن الذاكرة**، لم يكن نورا يكتفي بعدم ذكر أيّ زمان تقدمي وحسب، بل إنه لم يخرج من حلقة الحاضر. على العكس تماماً، كان يسجل أنّ «الاختفاء السريع لذاكرتنا القومية كان قد بدا لي أنه يتطلب جردة للأماكن التي تجسدت فيها بصورة انتقائية»[7]. جردة قبل وفاة مُعلنة.

كان فرنان بروديل لا يزال يملك الجرأة على الانطلاق في تاريخ طويل لفرنسا الوحيدة، على طريقة ميشليه إجمالاً، لكنه وقد انطلق متأخراً كثيراً عنه (فقد كرّس له ميشليه أربعين عاماً)، فإنه لم يستطع أن يستقصي حتى النهاية **هوية فرنسا** هذه، التي يلتقي فيها

---

(5) انظر أدناه، ص 251 ـ 255.

(6) انظر أعلاه، ص 163 ـ 165.

(7) *Les Lieux de mémoire*, III, 1.

التفرد والاستمرار[8]. لم تكن الذاكرة هي المقصودة بأي حال، بل تاريخ مستخلص من أعماق الديمومة الطويلة، هذا «السطح الهائل من الماء شبه الساكن الذي «يجتذب إليه كل شيء» بصورة محسوسة ولكن قهراً»[9]. إذا كانت **أماكن الذاكرة** مشروعاً جماعياً واسعاً بصورة استثنائية، فقد كان لها مدير أعمال أعطى عن طريق مداخلاته مجلداً بعد آخر «تأويله»، بالمعنى الموسيقي تقريباً، لتاريخ فرنسا: موسيقاه الخاصة به.

هكذا مثلما سبق وأعلنت، إن المسألة التي تفيدنا دليلاً هي مسألة نظام الزمان، الذي تشهد **أماكن الذاكرة** عليه إذا ما أخذت كمشروع فكري قبل كل شيء. على أي تمفصل للماضي وللحاضر وللمستقبل تقوم إذ تضع الذاكرة في المقدمة؟ بما إن من الواضح أنها لا تبدأ من جديد بتمديد صلاحية تدبير التاريخانية الحديث. إنها ستفيدنا أيضاً في ما وراءها هي نفسها ومسارها، كمصدر ضوء لإنارة الزمنيات المستنفرة بنوع التاريخ القومي خلال تاريخه. لكن قبل ذلك، لنتخذ بعض المسافة من جديد ولنمارس طريقة أخرى في النظرة المتباعدة.

أزمة التدبير الحديث

أليس بوسعنا أن نسجّل، بصفة فرضية، تدبير التاريخانية الحديث بين هذين التاريخين الرمزيين اللذين هما 1789 و1989؟ هل يجب الذهاب حتى الصراخ بأنهما يظهران دخوله وخروجه من مشهد التاريخ الكبير؟ أو، على الأقل، أنهما يسجلان وقفتين، صدْعين في

(8) Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, 3 vols. (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986).

(9) المصدر نفسه، مج 3، ص 431. انظر أعلاه، ص 38 ـ 39.

نظام الزمان(10)؟ من وجهة النظر هذه، لا يحمل 11 أيلول/ سبتمبر 2001 تشكيكاً قوياً في هذا الرسم الإجمالي إلا إذا أرادت الإدارة الأميركية أن تجعل منه النقطة الصفر في التاريخ العالمي: حاضر جديد، حاضر وحيد، حاضر الحرب ضدّ الإرهاب. إنّ 11 أيلول/ سبتمبر على كلّ حال، يدفع إلى حدٍّ ما منطق الحدث المعاصر الذي وهو يمنح نفسه للرؤية وهو يتحقق، سرعان ما يتأورخ ويصير أصلاً في نظر ذاته إحياء ذكراه: تحت عدسات الكاميرا(11). إنه بهذا المعنى حاضريٌّ بصورة مطلقة.

لدى من قاموا بها أنفسهم ولدى من حاولوا بصورة مباشرة تقريباً الحديث عنها، تمكنت الثورة الفرنسية من أن تُحَلَّل بوجه خاص بوصفها صراعاً بين تدبيرَي تاريخانية. لقد نودي الماضي، واستدعيَت بصورة واسعة روما وبلوتارك، مع المناداة عالياً أنهما لا ينطويان على نموذج وأنه لا يجب تقليد أيّ شيء. بل إن مسار نابليون نفسه يمكنه أن يستنير بهذا الضوء. لقد أراد لنفسه على الدوام وقد حمله نظام الزمان الجديد أن يكون أمام نفسه - «كان يمضي بسرعة تبلغ حدّاً أنه لم يكن لديه ما يكفي من الوقت ليتنفس حيث

---

(10) من بين الكثير الممكن، لنستشهد بمؤرخ، مراقب ملتزم في عصره، إريك هوبسباوم: «*Very few people would deny that an epoch in world history ebded with the collapse of the Soviet bloc and the Soviet Union, whatever we read in the events of 1989-91. A page in history has been turned*» (Eric Hobsbawm, *On History* (Londres: Abacus Book, 1998), p. 311).

(11) Carol Gluk, «11 septembre. Guerre et télévision au 21e siècle,» *Annales HSS*, no. 1 (2003), pp. 135-162.

يقترح كارول غلوك تاريخاً. شهادة عن «الحرب ضدّ الإرهاب» تخوضها الولايات المتحدة عبر «إتنوغرافيا» وسائل الإعلام. بما إنها تنتبه إلى الرواية العفوية للحرب، فإنها لا تتوقف عند إحياء الذكرى الذاتي المباشر المكوّن للحدث.

يمرّ»، كما كتب شاتوبريان - وبقي مع ذلك مسحوراً بأبطال بلوتارك، إلى درجة الدخول في مستقبله بخطوات تراجعية، كما لاحظ فاليري، منشئاً لنفسه سلالة مزيفة[12]. لقد نسج هو أيضاً قدره كبطل مأساويّ في النهاية بين تدبيرَين تاريخانَيين.

إن خصائص التدبير الحديث، على النحو الذي تستخلص فيه من تحليلات كوزلك التي باتت اليوم كلاسيكية، هي كما رأينا من قبل، الانتقال من المتعدد الألماني (die geschichten) إلى المفرد (die geschichte: التاريخ. «في ما وراء التواريخ، يوجد التاريخ»، التاريخ في ذاته، الذي يجب، حسب صيغة درويسن، أن يصير «معرفة ذاته»[13]. لاسيّما وأنه مصمّمٌ من الآن فصاعداً بوصفه عملية، مع فكرة أن الأحداث لا تحدث **في** الزمان وحسب، بل **عبره**: يصير الزمان فاعلاً، إن لم يصر هو الفاعل. يحلّ محلّ دروس التاريخ آنئذ مطلب التوقعات، بما إن الماضي لم يعد يضيء المستقبل. لم يعد المؤرّخ يهيّئ المثالي، لكنه يبحث عن الفريد. كان المثالي في **التاريخ الرسمي**، يربط الماضي بالحاضر، عبر شخصية النموذج الواجب تقليده. ورائي، كان الإنسان الشهير أيضاً أمامي أو كان يسير أمامي.

مع التدبير الحديث، يختفي المثاليّ، كما هو، ليتيح مكانه لمن لا يتكرر. الماضي هو، من حيث المبدأ أو، وهو الأمر نفسه، من حيث الوضع، مُتجاوز. ذات يوم، في ما بعد، حين تجتمع الشروط، سينجح المؤرّخون بوضع قانون، كما حدث ذلك من قبل

(12) Plutarque, *Vies parallèles*, volume dirigé et préfacé par François Hartog (Paris: Gallimard, 2002), pp. 35-36. «Entre dans son avenir à reculon,» la formule est de Valéry.

(13) Koselleck, *Le Futur passé*, p. 43.

في علوم الطبيعة. أو لكي نستعيد صياغة خاصة بالتاريخ - العلم في نهاية القرن التاسع عشر، سينتهي يوم التركيب المجيد إلى الشروق، ولكن بانتظار ذلك على المؤرّخ، شأن الحِرَفيّ الفقير، أن يقتصر على المعتاد الصعب في التحليل. لا يزال الوقت باكراً. فالمستقبل على كلٍّ حال، أي وجهة نظر المستقبل هي التي تقود: «صار التاريخ في جوهره إنذاراً مُوَجَّهاً من قبل المستقبل إلى المعاصر».

أضيف أيضاً، لكي أستكمل الصيغة المُستعارة من جوليان غراك، امتدّ الإنذار، أيضاً، إلى الماضي وفرض نفسه على المؤرّخين الذين نظموا خلال القرن التاسع عشر وصمّموا فرعهم العلمي بوصفه علم الماضي. هذا المستقبل المضيء للتاريخ الماضي، نقطة النظر هذه وهذا الإنجاز (telos) اللذان يعطيانه معنى، اتخذ مع ثياب العلم، بالتناوب، وجه الأمة، أو الشعب، أو الجمهورية، أو المجتمع أو البروليتاريا. إذا كان ثمة درس من التاريخ، فهو يأتي من المستقبل ولم يعد يأتي من الماضي. إنه في مستقبل ينتظر أن يحدث بوصفه قطيعة مع الماضي، وعلى أقلّ تقدير بوصفه مختلفاً عنه، في حين أن **التاريخ الرسمي** كان يعتمد على فكرة أن المستقبل إذا لم يكن يُكرِّر الماضي على وجه الدقة فعلى الأقل لم يكن يزيد عنه أبداً. بما إننا نتحرّك داخل الحلقة ذاتها (حتى وإن كان شاتوبريان قد خاطر بصورة الحلقات ذات المركز الواحد)، مع العناية الإلهية ذاتها أو مع القوانين نفسها وفي كلِّ الأحوال مع البشر المتمتعين بالطبيعة الإنسانية نفسها.

لماذا هذه الفرضية لوقفتين: 1789 و1989؟ حتماً لا لكبح التأمل والذهاب لاجترار نهاية كلِّ شيء ونهاية التاريخ، بما إن الديمقراطية خصوصاً، لم تعد تملك من الآن فصاعداً أيّ تحدّ؛ بل على العكس تماماً، لاستثارة، لإطلاق الاستفهام، بتغريب البداهة عن الحاضر.

ومن ثمَّ، فإن قراءة **أماكن الذاكرة** انطلاقاً من منظور عريض أو من تاريخ طويل المدّة للعلاقات مع الزمان تؤدّي إلى استفهامها كطريقة عمل انطلاقاً من هذه الوقفة (التي لا تقتصر على مجرّد 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1989، تاريخ سقوط الجدار)، بل أيضاً إلى جعلها تعمل أيضاً كي ما تقترح لها مقاربة وتاريخاً. هاتان الوقفتان، ولنطلق عليهما أيضاً: ثغرتان في الزمان، مستعيدين التشخيص الذي قامت به حنة أرندت، أي هذه الفواصل المحددة كلياً بأشياء لم يعد لها وجود وبأشياء لم تحدث بعد[14]. ثغرتان، لأن ثمة زمان وقوف، والزمان يظهر فيها وقد غُيِّرَ اتجاهه. لنتذكر أنَّ شاتوبريان كان يختتم مذكراته بتقرير استحالتَين يكون العالم موضوعاً بينهما نحو عام 1840: استحالة الماضي، واستحالة المستقبل[15]. سنعود إلى ذلك عند الاختتام.

مثل هذه الفرضية لا تقتضي بأيِّ حال أن لا يكون التدبير الحديث قد وُضع موضع شك قبل 1989، وأن لا تكون قد حدثت أزمات أخرى في نظام الزمان. على العكس تماماً. لقد بدأنا بذلك في المدخل[16]. تدبير تاريخانية ما لم يكن أبداً كياناً ميتافيزيقياً، نزل من السماء وذا مدلول عام. إنه ليس إلا تعبيراً عن نظام ما سائد للزمان. وبما أنه منسوج من تدابير زمنية مختلفة، فإنه في النهاية طريقة في ترجمة وتنظيم تجارب الزمان ـ طرق في مَفصَلة الماضي والحاضر والمستقبل ـ ومنحها معنى. يبقى أنّه من أجل فهم هذه التجارب والتعبير عنها، يظلُّ الوصف الفنومينولوجي الأوغسطيني للأزمنة

(14) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), p. 19.

(15) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1951), t. II, p. 922, 44, 5.

(16) انظر أعلاه، ص 18 ـ 27.

الثلاثة دوماً نقطة استدلال جوهرية. كم يسعنا أن نحصي من التدابير؟ أجهل ذلك. يُبَيِّن مثل التدبير البطولي البولينيزي، على الأقل، أن الجرْدَ مفتوح وأننا لسنا حبيسي تأمل ذاتي وحيد للتاريخ الأوروبي. إنَّ تدبير تاريخانية ما، وهو محلّ اعتراض فور إقامته، هذا إذا تَمَّ إنشاؤه كلياً (إلا في أفضل العوالم)، يستقرُّ ببطء ويستمرّ زمناً طويلاً.

هذا ما كانت عليه الحالة مع النموذج الكبير **للتاريخ الرسمي** القديم (الذي يجب عدم المبالغة في طابعه المتسق والتشميلي)[17]. لقد استعيد من قبل الكنيسة ومن قبل مفكري القرون الوسطى عندما عادت إليهم مهمة كتابة التاريخ. وبصورة أعمق، استطاع التدبير المسيحي أن يتراكب مع **التاريخ الرسمي** من حيث إن كلاً منهما كان ينظر نحو الماضي، نحو **من قبل** ما، حتى وإن لم يكن **من قبل** الخاص بالقدماء بأي حال هو **من قبل** الخاص بالمسيحيين (فاتحاً الأفق نحو **ليس بعد**). لا ينتج عن ذلك أن تدبير التاريخانية القديم هذا لم يُوضع موضع شكٍّ مرات عديدة خلال تاريخه الطويل. في فرنسا مثلاً، في النصف الثاني من القرن السادس عشر. من بين الكثير من القرائن الممكنة، من الممكن التوقف عند نشر **مقالات** مونتاين في عام 1580، الذي نرى فيه **المثل** القديم مضطرباً ضمن عالم دائم الحركة. إنه يتفكك متحوِّلاً إلى «فرْديات»[18]. لقد كتب مونتاين **المقالات** أخيراً منطلقاً كي يكون بلوتارك جديداً. يلقي الآدرِس إلى القارئ «إنه أنا مَنْ أرسم». كذلك، بعد قرن من ذلك، يسجِّل إطلاق الشجار حول القدماء والمُحدثين (1687) لحظة قوية في أزمة الزمان. إذا تغلب كما يبيِّن بيرّو (Perrault) المحدثون على

(17) حول طول عمر التاريخ الرسمي، انظر: Koselleck, *Le Futur passé*, pp. 37-62.

(18) François Hartog, préface à Plutarque, *Vies parallèles*, pp. 26-27.

القدماء، إذا كان ثمة تقدم وكمال في الميادين كلها تقريباً، يبقى أن الزمان لا يفتح بعدُ على مستقبل يأتي منه النور. لقد تمّ بلوغ الكمال تقريباً مع عصر لويس الرابع عشر(19). كيف نسمح لأنفسنا في الحقيقة أن نفكر في ما وراء الحاكم المطلق؟

لا يتمُّ الانتقال من تدبير إلى تدبير آخر من دون فترات تشابك. تحدث تداخلات، مأساوية غالباً. كانت الثورة واحدة من هذه اللحظات. كان دليلنا شاتوبريان وقد وضعناه من جديد بين فولني وتوكفيل، هو الذي لم يكفّ عن ملاحظة هذه الأزمنة بين زمنَين وأن يجعل من نفسه معلقاً عليها، وعلى نفسه شخصياً وقد عاش في وتكوّن مِن هذا البين اثنين. تحت هذه الإضاءة نفسها، يستطيع قدر نابوليون أن يكتسب مزيداً من المعقولية.

صعود الحاضريّة

جمع القرن العشرون في النهاية بين المستقبلية والحاضرية. إذا كان أولاً أكثر مستقبلية منه حاضرية، فقد انتهى إلى أن يكون أكثر حاضرية منه مستقبلية. مستقبلياً كان بحماس، وبعماء، حتى الأسوأ، كلّ شخص بات يعرف ذلك من الآن فصاعداً. يجب أن تُفهم المستقبلية هنا بوصفها السيادة من وجهة نظر المستقبل. ذلك هو المعنى الضروري لنظام الزمان: نظامٌ لا يكفّ عن الإسراع أو عن تقديم ذاته بوصفه كذلك. يُمارَسُ التاريخ حينئذ باسم المستقبل،

(19) François Hartog, «Du parallèle à la comparaison,» dans: *Plutarque: Grecs et Romains en question*, Entretiens d'archéologie et d'histoire; 4, [textes rassemblés par Pascal Payen] (Saint- Bertrand - de - Comminges: Musée archéologique départemental, 1998), pp. 162-166, et Levent Yilmaz, «La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire à travers la Querelle des Anciens et des Modernes,» (Thèse EHESS, 2002). (à paraître, Gallimard, 2004).

ويجب أن يُكتَب بالطريقة نفسها. لقد دفعت الحركة المستقبلية هذا الوضع حتى الحدود القصوى. وعلى غرار **البيان الشيوعي**، يريد **البيان المستقبلي** الذي أطلقه مارينيتّي (Marinetti) في عام 1909، أن يكون فعلاً مدوياً من القطيعة مع النظام القديم. يجب تحرير إيطاليا من «مُوات الأساتذة، وعلماء الآثار، وأتباع شيشرون، وتجار العاديات»، مُصَرِّحاً أن «روعة العالم اغتنت بجمال جديد: جمال السرعة». وإنه لأمرٌ ذو دلالة أن يأتي الاحتجاج الجذري من السلطة العليا التي نحتت منها أوروبا مفهوم التراث[20]. «أجمل من انتصار ساموتراس (Samothrace)»، سيارة «تزأر» هو أقوى تعبير عنه. ويضيف مارينيتّي، «نحن على النتوء الأقصى للقرون»، «ما الفائدة من النظر إلى ورائنا» [...]؟ وبعد عام من ذلك، يظهر **بيان الرسامين المستقبليين** أكثر جذرية أيضاً: «أيها الرفاق! نصرّح لكم بأن التقدم المنتصر للعلوم قد أدّى إلى تغيّرات هي من العمق بالنسبة إلى الإنسانية بحيث انحفرت هوّة بين عبيد الماضي المطيعين ونحن، الأحرار الواثقين من روعة المستقبل المتألقة. [...] لكن إيطاليا تنبعث، ويجد انبعاثها السياسي صدى في نهضتها الفكرية»[21]. لقد عاشت الطلائع الفنية على هذه الانطلاقة، سيراً على هدي هذه الروعة المتألقة.

لكن البيان المستقبلي يبيِّن أيضاً كيف يمكن الانتقال من المستقبلية إلى الحاضرية، أو كيف أن المستقبلية هي أيضاً (من قبل) حاضرية. عندما يعلن مارينيتّي: «لقد مات الزمان والمكان أمس. إننا نعيش **من قبل** في المطلق بما أننا أبدعنا **من قبل** السرعة الخالدة ذات الحضور الكلي»، يتواجد الحاضر «وقد جُعِلَ مستقبلياً» أو لم يعد من قبل شيئاً إلا

(20) انظر أدناه، ص 272 ـ 287.

(21) Giovanni Lista, *Le Futurisme* (Paris: Terrail, 2001), pp. 29, 30 et 38.

الحاضر. بالسرعة يتحوّل الحاضر إلى أبدية ويرى مارينيتّي وهو على مقود سيارة السباق التي يملكها كما لو كان نائب الإله.

إذا كانت كارثة الحرب العالمية الأولى والأزمات التي تبعتها، ثم كارثة الحرب الثانية، قد قلبت إن لم تكن قد رفضت المستقبلية، يبقى أن مجموعة من العوامل، المستعادة غالباً في شعارات، قد أسهمت في النهاية في إطلاق الأناشيد من أجل التقدم، ليس للمحافظة على فاعليّة تدبير التاريخانية الحديث وحسب، بل على جعله أفقه الزمنيّ الوحيد. حتى لو وجب على المستقبلية وقد فقدت غنائيتها أن تتكيّف مع التهديد النووي وأن تجهد في الردّ عليه. رُفعَ في أوروبا، على هذا النحو هدفا إعادة البناء والتحديث، مصحوبان بالتخطيط، في حين كانت متطلبات التنافس الاقتصادي تفرض نفسها على المستوى العالمي، على قاع من الحرب الباردة والسباق، الذي يتزايد سرعة، نحو التسلح. عشنا على هذا النحو، بين أشياء أخرى، «المستقبل المتألق» الاشتراكي، «المعجزة» الألمانية، أو «الثلاثون المجيدة» الفرنسية، (هكذا سُمِّيت انطلاقاً من كتاب جان فوراستييه[22] (Jean Fourastié)). طفق المستقبل على كلِّ حال، شيئاً فشيئاً، في التخلّي عن مكانه للحاضر، الذي سوف يحتل المكان أكثر فأكثر حتى بدا منذ قليل وهو يحتله بأكمله. دخلنا آنئذ في زمان التغليب من وجهة نظر الحاضر: زمان الحاضرية بالضبط.

لم يظهر مع ذلك هذا الحاضر، الواثق من نفسه والمهيمن، في يوم واحد (في الثلث الأخير من القرن العشرين)، مثلما أنه لم يكن أيضاً جدّة جذرية. وبمعنى ما، كل جماعة، كل مجتمع، بالأمس

---

(22) Jean Fourastié, *Les 30 Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975* (Paris: Fayard, 1979). On y trouve un double constat: Celui des progrès, mais surtout celui que c'en est désormais fini.

مثل اليوم، لا يستطيع الرهان إلا على حاضره. يمكن بعد ذلك أن تأتي استراتيجيات مختلفة، تقود إلى إضفاء قيمة عليه أو، على العكس، إلى نزعها عنه، ضمن نسبٍ منوّعة ومتغيِّرة على الدوام، حسب الظروف. من الممكن التحصّن فيه أو على العكس العمل للخروج منه بأسرع وقت ممكن. يدعو العالم الألسني إميل بنفينيست (Emile Benveniste)، إلى ملاحظة أن كلمة (praesens) تعني اشتقاقياً «ما هو متقدّم أمامي»، وبالتالي «الحاليّ، العاجل، بلا مهلة»، حسب معنى الكلمة اللاتينية (prae)[23]. الحاضر هو الآني: جسم العدّاء منحنٍ إلى الأمام لحظة انطلاقه.

كانت الفلسفات القديمة، الأبيقورية والرواقية، قد أنتجت من أجل استخدام الحكماء، نظرية للحاضر لا يوجد بناء عليها إلا الحاضر الذي أستطيع أن أسيطر عليه. يكتب هوراس (Horace): «اقنع نفسك أن كل يوم جديد يشرق سيكون بالنسبة إليك الأخير. إذن، ستستقبل بامتنان كلّ ساعة غير مأمولة»[24]. ومارك أوريل (Marc-Aurèle): «إذا فصلتَ عن نفسك، أي عن فكرك [...] كلّ ما فعلتَ أو قلتَ في الماضي، كل ما يعذبك في المستقبل، كلّ ما يفلت من حرية اختيارك، إذا فصلتَ [عن نفسك] المستقبل والماضي، إذا جهدتَ في عيش الحياة التي تعيشها وحسب، أي الحاضر فقط، تستطيع أن تمضي الزمان كله الذي بقي لك حتى موتك بهدوء، وحُسنى، وصفاء»[25]. من هذه الحاضرية ذاتها كان غوته يستوحي حين جعل فاوست يقول في انبهار لقائه مع هيلين:

---

(23) Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), p. 135.

(24) Horace, *Epîtres*, 1, 4, 13.

(25) Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 3, 3-4.

«إذن لا ينظر العقل إلى أمام ولا إلى وراء. الحاضر وحده هو سعادتنا»[26].

ولكن مع الأديان المنزلة، وجد الحاضر نفسه بحركة واحدة مفتقراً للقيمة (لاشيء مما يحدث يملك أهمية حقيقية)، وممتداً (بمعنى ما، لم يعد ثمة إلا الحاضر) ومُقيّماً بوصفه حاضراً مسيحياً، بانتظار عودة المسيح (eschaton): يمكن للمسيح أن يأتي في أيّ لحظة. يميِّز روزنزفيغ (Rosenzweig) على هذا النحو «اليوم الذي ليس إلا ممراً نحو الغد» عن «اليوم الآخر الذي هو وسيلة نحو الأبدية»[27]. بالنسبة إلى المسيحيين، إذا لم يكن أحد يعرف، سوى **الأب**، متى تحلّ الساعة الأخيرة، فمن المؤكد على كلِّ حال أن الزمان المفتوح بمرور المسيح هو من الحاضر وأن التاريخ، حتى **عودته** كان، وهو الآن، وسيصبح تاريخ الخلاص. ومن هنا هذه فاصلة باسكال (Pascal)، وهو يعود إلى مصادر الإنجيل مُذكِّراً بالبعد الأخروي للحاضر: «ليس الحاضر أبداً نهايتنا: الماضي والحاضر هما وسيلتانا؛ المستقبل الوحيد هو غايتنا. هكذا لا نعيش أبداً، بل نأمل أن نعيش؛ وعلى أننا مستعدّين دوماً لنكون سعداء، فمن المحتوم ألا نكون سعداء أبداً»[28]. نملك هنا الشكلَين التاريخيَين الكبيرَين للحاضرية: الدينية وحاضرية الفلسفات القديمة، مع

---

(26) Goethe, *Second Faust*, v. 9381.

انظر: Pierre Hadot, «Le Présent seul est notre bonheur», la valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique,» *Diogène*, no. 133 (1986), p. 71.

(27) Franz Rosenzweig, lettre du 5 février 1917, cité par Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Paris: Éditions du Seuil, 1972), p. 89.

(28) Pascal, *Pensées*, 172, (Brunschvicg).

انتقالات من الواحدة إلى الأخرى، مثلما هو الأمر لدى مونتاين (Montaigne) وكذلك لدى باسكال.

تقود بعض التعبيرات الحديثة عن الحاضرية المستوحاة بوضوح من التيارات الحيويّة إلى نزع القيمة عن الماضي. ينتصب الحاضر آنئذ ضدّ الماضي، باسم الحياة والفن. من جهة الطلائع الفنية بين 1905 و1925، استرعى إريك ميشو (Eric Michaud) الانتباه إلى الجزء المخصّص للحاضر في عناوين بياناتها ذاتها. إلى جانب المستقبلية الحاضرية لمارينيتّي، المذكورة لتوها، من الممكن أن نسمّي العفوية، (praesentismus)، الآنية (nunisme) (nun نونّ، «الآن» باليونانية)، (presentismus) اللحظيّة[29]. لن يقصِّر الأدب، أولاً لأنه شريك كامل في عدد من هذه البيانات. يكفي أن نفكر بالمكانة التي يحتلها أبولينير. يمكننا أيضاً لو صعدنا إلى الأعلى قليلاً أن نحلم بدور الوحي الذي أدّاه كتاب نيتشه عام 1874 **التأملات المباغتة** (*Les Considérations intempestives*). وسيكون كتاب أندريه **اللاأخلاقي (1902)** (*L'Immoraliste*) مثلاً جيداً. يكتشف البطل، ميشال، في الحقيقة، بعد أن كاد أن يموت، أن دراساته المعمقة فقدت من الآن فصاعداً جاذبيتها: «اكتشفت أن شيئاً ما إن لم يكن بالنسبة إليّ قد ألغى، فعلى الأقل، غيّر المذاق؛ إنه الشعور بالحاضر»[30]. نجد شيئاً مشابهاً في **هيدا جابلر** لإبسن، أو أيضاً، في العشرينيات من القرن الماضي، مع التأملات التي سبق ذكرها لبول فاليري حول أو بالأحرى ضدّ التاريخ[31].

(29) Eric Michaud, «Le Présent des avant-gardes,» (étude à paraître).

(30) André Gide, *L'Immoraliste* (Paris: Mercure de France, 1961), p. 60.

(31) أجاب لوسيان فيفر فاليري في مناسبات عدة، تاركاً له التاريخ بلا حياة، وآخذاً عليه جهل التاريخ الحيّ (1941). انظر: Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire* (Paris: Armand Colin, 1992), pp. 24, 102 et 423.

حتى أنه إذا أراد أن يجيب وأن يفلت من «عجز التاريخ» (الذي صار شهادة مع حرب 1914)، فعلى التاريخ الحِرَفيّ آنئذ أن يبدأ بتبيان أن الماضي لم يكن مرادفاً للموت وأن الماضي لا يريد خنق الحياة. كان عليه أن يقترح نمطاً من العلاقة بين الماضي والحاضر، مثل أن الماضي لا يزعم إعطاء درس للحاضر، من دون أن يوسَمَ من أجل ذلك ببطلان مبدئي. وهذا، حتى ولو كان النموذج القديم من **التاريخ الرسمي** قد كفَّ عن أن يكون عملياً منذ نيف وقرن من قبل. إنّ إلحاح الحوليات الأولى لمارك بلوخ ولوسيان فيفر على همّ المؤرّخ الذي لا غنى عنه بالحاضر كان يتخذ أيضاً معناه بالعلاقة مع هذا الظرف الفكري(32). بعد ذلك بقليل، وضعا عمل المؤرّخ في صورة حركة مزدوجة: من الماضي نحو الحاضر ومن الحاضر نحو الماضي. هاهنا يكمن تبرير التاريخ، ولكن من هنا تنبجس أيضاً مَصَادرُه الكشفية.

يمكن أن تبدو أيضاً رواية سارتر **الغثيان** المنشورة عام 1938 مثل شطيّة حاضرية. يكتب روكانتان، الراوي، كتاباً في التاريخ. إنه يعمل في الحقيقة على سيرة حياة المركيز رولبون (Rollebon) (الذي يشبه تاليران بصورة عابرة). ولكن، ذات يوم، وفي لحظة، يصير من المستحيل عليه الاستمرار، إذ فُرِضَ عليه فجأة مثل بداهة جليّة أنه لم يكن يوجد أبداً سوى «الحاضر، ولا شيء آخر غير الحاضر». كان الحاضر «هو ما يوجد، وكلُّ ما لم يكن حاضراً لم يكن

---

(32) Marc Bloch and Lucien Febvre, «Aux lecteurs,» *Annales d'histoire économique et sociale*, no. 1 (1929):

«في حين يطبق المؤرخون على وثائق الماضي مناهجهم القديمة الصالحة والمُجرّبة، يكرّس أناس يكثرون يوماً بعد يوم نشاطاتهم، وليس من دون حماس أحياناً، لدراسة المجتمعات والاقتصادات المعاصرة: طبقتان من العمال وجدتا لتتفاهمان وعادة ما تتحاذيان من دون أن تعرف إحداهما الأخرى».

موجوداً. لم يكن الماضي موجوداً على الإطلاق لا في الأشياء ولا حتى في فكري». النتيجة: «توفي السيد دو رولبون لتوّه للمرة الثانية». كان «شريكي: كان بحاجة إليّ ليكون وكنتُ بحاجة إليه لكي لا أحسّ كينونتي». «أوجد». مثلما أن «الأشياء بكليتها هي ما تظهر عليه» وأنَّ «**وراءها**... لايوجد شيء»، الماضي هو لا شيء[33].

لكن المستقبل، وبصورة أشدّ دقة، وجهة نظر المستقبل، لا توجد أيضاً. ومن ثمَّ كان سارتر، في عام 1945، يلحّ مرة أخرى في افتتاحية العدد الأول من مجلة **الأزمنة الحديثة**، ويوقّع: «نكتب من أجل معاصرينا، لا نريد أن ننظر إلى عالمنا بعيون المستقبل، إذ ستكون تلك أنجع وسيلة لقتله، بل بعيون من لحم، بعيوننا الحقيقية الفانية. لا نودّ أن نربح قضيّتنا عند الاستئناف ولا تهمنا إعادة الاعتبار اللاحقة: فهنا بالذات وخلال حياتنا إنما تُربَحُ القضايا أو تُخسَر»[34]. لا ترى الوجودية الخلاص إلا في الالتزام بلا تحفظ في الفعل. سوف يذكر مؤلف **الكلمات**: «أيها المناضلون، أردتُ أن أنقذ نفسي بالأعمال»[35]. «وعلى الثورة من الآن فصاعداً يقع عبء أن تؤدي الدور الذي كانت تؤديه قديماً الحياة الأبدية»، فهي «تنقذ أؤلئك الذين يصنعونها»، كما يلاحظ مالرو[36]. كانت الوجودية حاضرية.

---

(33) Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Paris: Gallimard, 1938), pp. 124-125 et 127.

(34) Jean-Paul Sartre, Présentation de la revue *Les Temps Modernes* (1945). Encore répété dans *Les Mots*: «Je prétends sincèrement n'écrire que pour mon temps».

(35) Jean-Paul Sartre, *Les Mots* (Paris: Gallimard, 1964), p. 210.

(36) Arendt, *La Crise de la culture*, p. 17.

إذا كان نقد التقدّم لا يقتضي تفضيلاً آلياً للحاضر، فإنه يزرع الشك في الطابع الإيجابي بالضرورة للمسيرة نحو المستقبل. حقاً، لم يكن **العرض** جديداً، لكن بالوسع أن نلاحظ هنا إعادة تفعيله ونقله في منتصف خمسينيات القرن الماضي على يدَي كلود ليفي ستراوس في كتابه الشهير المباشر **المدارات الحزينة**. كان يقترح في ظرف التحرر من الاستعمار نسخة مُجَدَّدة من المتوحش الصالح. لم يكن الليل في غابات العالم الجديد الخاصّ بشاتوبريان بعيداً! كان دفاعه الحماسي عن روسّو ونقده للمفهوم الضيّق عن التقدّم في المجتمعات الحديثة يُختتم على كلّ حال بتأمل حول هذا العالم الذي «بدأ من دون الإنسان وسينتهي من دونه، بما أنه لم يصنع شيئاً آخر سوى استعجال مادّة نُظِّمَت بصورة قوية نحو جمود أكبر باستمرار سيصير ذات يوم نهائياً». هكذا يجب في النهاية أن تكتب الأنثروبولوجيا (anthropologie) بالأحرى «أنتروبولوجيا» (entropologie)، اسم علم مكرّس لدراسة عملية الانحلال هذه في أرفع مظاهرها»[37]. مع هذا المنظور من البرود النهائي للمجتمعات الحارة، كنا هنا، حقاً، في النظرة شديدة البعد: شيء ما مثل وجهة نظر الكواكب.

في لحظة أزمة زمان حادة، في الوقت الذي كان فيه نظام الزمان القديم ينهار والجديد لا يزال يجهد في أن يعبّر عن نفسه، كان شاتوبريان قد حاول بصورة وجيزة اليوتوبيا المتوحشة: خارج - الزمان. وفي خمسينيات القرن الماضي، اضطر كلود ليفي ستراوس كما رأينا أن يسأل التدبير الحديث القائم على بداهة نظام التقدّم. كان يلاحظ أن التاريخ ليس تراكمياً إلا من وقت إلى آخر وأننا علاوة على ذلك لا ندرك بوصفه تراكمياً إلا ما هو شبيه بما يحدث عندنا. ولا تزال التكوينات الاجتماعية والتاريخ العام ينتظرون إينشتاين

---

(37) Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955), p. 374.

الخاصّ بهم[38]. صار المتوحش في ستينيات القرن الماضي على الموضة. كان يُستسلَمُ إلى كلّ ضروب الاستعمالات المتوحشة لـ «الفكر المتوحش»، ونصل إلى «الفكر الأسطوري»؛ ونفضّل المتوحش على المتحضر أو على الدولة، لكن كانت توجد أيضاً عودة أو هروب إلى المتوحشين[39]. قبل «العودة» إلى البلاد.

ربما كان شعار «نسيان المستقبل» هو إسهام سنوات الستينيات في انغلاق أقصى على الحاضر. كان على اليوتوبيات الثورية والتقدمية والمستقبلية، وما أكثرها، في مبدئها، وكذلك أيضاً على الماضوية والاسترجاعية (المتاريس الثورية والمقاومة)، أن تعمل من الآن فصاعداً ضمن أفق لم يكن يتجاوز مجرّد حلقة الحاضر: «تحت الرصيف، الشاطئ» أو «كلّ شيء، فوراً»! كما كانت تطالب جدران باريس في أيار/ مايو 1968. قبل أن يُكتَبَ عليها بعد ذلك بقليل «لم يعد ثمة مستقبل» (no future)، أي لم يعد ثمة مستقبل ثوري. ثمّ أتت في الحقيقة سبعينيات القرن الماضي، تبدّد الأوهام أو نهاية وهم، تفسّخ فكرة الثورة، الأزمة الاقتصادية لعام 1974، صعود البطالة الجماهيرية القاسي، لهاث الدولة ـ القادرة على كلّ شيء، المبنية حول التضامن وعلى فكرة أن الغد سيكون أفضل من اليوم، والإجابات، اليائسة نسبياً أو الوقحة، والتي كانت جميعها على كل حال تراهن على الحاضر، وعليه وحده. لا شيء في ما وراءه. غير أنه لم يعد المقصود أبداً على وجه الدقة لا الأبيقورية ولا الرواقية، ولا الحاضر المسيحي.

---

(38) انظر أعلاه، ص 40 و58 ـ 59.

(39) Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat* (Paris: Éditions de Minuit, 1974), et Jacques Lizot, *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami* (Paris: Éditions du Seuil, 1976).

من الواضح تماماً في هذا الغزو المتدرّج للأفق من قبل حاضر يزداد انتفاخاً وتضخّماً، أنّ الدور المُحَرّك قد أدّاه الاتساع السريع ومتطلبات مجتمع الاستهلاك التي تزداد كبراً، حيث تسمُ المبتكرات التكنولوجية والبحث عن الأرباح المتسارعة الأشياء والبشر بالبطلان بسرعة متزايدة. وصارت كلمات إنتاجية، ومرونة، وحركية كلمات سائدة لدى المدراء الجدد[40]. إذا كان الزمان سلعة منذ زمن طويل، فإن الاستهلاك الحالي يفضّل الزائل. ووسائل الإعلام التي صاحب تطوّرها الخارق هذه الحركة التي هي بالمعنى المباشر سبب وجودها تتصرف بالطريقة ذاتها. إنها، في السباق الذي يتسارع أكثر فأكثر نحو المباشر، تنتج، وتستهلك، وتعيد بسرعة متزايدة استخدامَ مزيد دائم من الكلمات ومن الصور وتضغط الزمان: موضوع ما، يعني دقيقة ونصف الدقيقة مقابل ثلاثين سنة من التاريخ[41]. السياحة أيضاً أداة حاضرية قويّة: فالعالم كله بمتناول اليد، وفي لمح البصر، وبالألوان.

يتصادف هذا الزمان مع زمان البطالة الجماهيرية الذي دخلت المجتمعات الأوروبية فيه آنئذ. الزمان في نظر العاطل عن العمل، من يوم إلى يوم، بلا مشروعات ممكنة، زمان بلا مستقبل. وبالنسبة إلى هؤلاء «البشر بلا مستقبل»، كما كان يسمّيهم بيار بورديو، «يبدو الزمان مُبدِّداً نفسه»، لأنَّ «العمل المأجور هو حامل، إن لم يكن مبدأ معظم المصالح، والتوقعات، والمتطلبات، والآمال، والاستثمارات في الحاضر، وكذلك في المستقبل أو الماضي الذي

(40) Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999).

(41) Sylvaine Agacinski, *Le Passeur de temps* (Paris: Éditions du Seuil, 1997), p. 263.

يقتضيه»[42]. تسهم البطالة بصورة ثقيلة في الإغلاق على الحاضر وفي حاضرية ثقيلة هذه المرّة ويائسة.

سقطت المستقبلية تحت الأفق وحلّت الحاضرية محلها[43]. صار الحاضر هو الأفق. إنه يولِّدُ، وهو من دون مستقبل ومن دون ماض، يوماً بيوم، الماضي والمستقبل اللذين يحتاج إليهما يوماً بعد يوم، ويفضِّل الآنيّ. لم تنقصنا العلامات على هذا الوضع. هكذا كان الموت يُوارى أكثر فأكثر. كان الشاعر ت. س. إليوت يشهد من قبلُ على توسعيّة الحاضر هذه. يكتب: «في حقبتنا، [...] يأتي إلى الوجود نوع جديد من الريفية ربما يستحق اسماً جديداً. إنها ليست ريفية المكان، بل الزمان؛ ريفية ترى [...] العالم ملكية الأحياء وحدهم، لا يملك فيه الأموات أيّ جزء»[44]. لم يعد للأموات مكان، بل ولا أيّ مكان. لقد عرف فيليب آرييس كمؤرّخ أن يسترعي انتباهنا حول هذه الظاهرة: «كلّ شيء يحدث في المدينة كما لو أن أحداً لم يعد يموت»[45]. ورفضُ الشيخوخة (حسب النموذج الذي صار مدرسة بصورة واسعة، لـ الجوغر (jogger) الكاليفورني) علامة أخرى عليها، يصاحبها التفضيل المتزايد **للشباب**، بوصفه كذلك، في مجتمعات غربية كانت تبدأ من جانبها في دخول مرحلة الشيخوخة.

---

(42) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), pp. 178-182.

(43) في التحليل الذي يقدّمه غي دوبور عن «الزمان الخارق»، بوصفه «زماناً دورياً مزّيفاً قابلاً للاستهلاك»، أشير أيضاً أن «الماضي يهيمن على الحاضر» في الزمان الخارق. انظر: Guy Debord, *La Société du spectacle* (Paris: Buchet/ Chastel, 1967), p. 130.

(44) T. S. Eliot, *On Poetry and Poets* (London; Boston: Faber and Faber, 1957), p. 69.

(45) Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Éditions du Seuil, 1977), p. 554.

أو أيضاً، إلى وقت حديث العهد، كلّ تقنيات إلغاء الزمان بفضل تطوير «طرق المعلومات السريعة» والتفضيل العام للزمان المُسَمّى «حقيقي». كل شخص يستطيع بسهولة أن يستكمل قائمة ضروب السلوك اليومي التي تبيّن هوساً بالزمان: السيطرة عليه بصورة أفضل على الدوام، أو، وهو أمر جيّد أيضاً، إلغاءه. حتى الحرب في الزمان الحقيقي. أليس من المتفاهم عليه من ثمَّ أن على شخص يحترم نفسه ألا **يملك الوقت** وألا يكون **لديه متسع** من الوقت![46] فموظف مثقل بالعمل، هو شخصٌ بحاجة مستمرة للوقت[47]. تترجِمُ ضروب السلوك هذه تجربة مشتركة بصورة واسعة عن الحاضر، وهي واحدة من مركباتها، راسمة على هذا النحو واحداً من تدابير زمنية الحاضر.

شروخ الحاضر

لا يكفّ الاقتصاد الإعلامي للحاضر عن إنتاج واستهلاك الحدث، بعد أن تابع التلفزيون مسيرة الراديو. ولكن مع خصوصية: الحاضر، في اللحظة التي يُصنع فيها، يرغب في أن ينظر إلى نفسه بوصفه تاريخياً أصلاً، بوصفه ماضياً أصلاً. إنه يستدير بمعنى ما على نفسه لكي يستبق النظرة التي ستلقى عليه، حين يصير ماضياً بصورة كاملة، كما لو كان يريد «توقع» الماضي، أن يجعل من نفسه ماضياً حتى قبل أن يصير حاضراً بصورة كاملة؛ لكن هذه النظرة هي نظرته، هو الحاضر. هذا النزوع إلى تحويل المستقبل إلى مستقبل

(46) Helga Nowotny, *Le Temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps*, traduit par S. Bollack et A. Mascler (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992).

(47) Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 268.

سابق يمكن أن يصل إلى حد السخرية. على هذا النحو، وفي العاشر من أيار/ مايو 1994، كان ثمة صحفيون يستجوبون من كان لا يزال الرئيس ميتيران. أزمنة أخرى من قبل ولكن ليست عادات أخرى! كان ذلك بالضبط قبل عام من النهاية المُحدَّدة لولايته. قامت اللعبة كلها على جعله يتكلم كما لو كنا أصلاً بعد عام، كما لو كان قد رحل أصلاً بل وحتى (لِمَ البخل؟) مات ودُفِن، بما أنه كان يُرجى منه أن يشير إلى ما اختار أن يُكتب على شاهدة قبره! لكي يكون المرء على يقين من أنه الأول الذي يتلقى المعلومة، ليس ثمة في النهاية أفضل من إعلان ما لم يحدث بعد بوصفه قد حدث. إنه جواب إعلامي وصحفي عن السؤال القديم المثير المطروح من قبل كَنْت: «كيف يكون التاريخ ممكناً **مسبقاً**؟ الجواب: حين ينجز من يقوم بالتنبؤات وينظّم بنفسه الأحداث التي أعلنها مُقدَّماً»[48]. ليس المقصود حقاً إلا التاريخ **المسبق** الإعلامي، لكننا نعرف منه شكلاً سياسياً، استنكِرَ تحت اسم أثر الإعلان. والواقع، أن رئاسة ميتيران كلها، منذ الزيارة الافتتاحية لمقبرة العظماء (البانتيّون) حتى الإخراج المسرحي المزدوج الأخير لمراسم الجنازة، مروراً بقضية بوسكيه، كانت مأخوذة ضمن أزمة الزمان. ولا تغيِّر محاولته الإفلات منها أو استخدامها من الأمر في الأساس شيئاً كبيراً. إذ سرعان ما التقى اليسار وقد كان لا يزال محمولاً من قبل المستقبلية، لحظة وصوله إلى السلطة، موجة الذكرى والتراث وضرورات الحاضرية.

---

(48) Emmanuel Kant, *Le Combat des facultés*, cité par Koselleck, et *Le Futur passé*, p. 50.

حول تأرخة الحدث حتى قبل أن يحدث، من الممكن أن نفكر، على صعيد آخر تماماً، بفيلم وودي آلن (*Bananas*, 1971) حيث نشهد فيه اغتيال رئيس بصورة مباشرة.

إنَّ حاضرنا بصورة تناظرية، أكثر من مهموم بتوقعاته، إن لم يكن بتنبوءاته. لقد أحاط نفسه بخبراء يستشيرهم بلا توقف. ووجد المؤرّخ نفسه وقد التُمِسَ في أكثر من مناسبة مُوَكلاً بوصفه **خبيراً** في الذاكرة ومأخوذاً في حلقة الشهادة[49]. ظنّ هذا الحاضر العثور في استقصاءات الرأي على المفتاح السحري: فقد استخدم وغالى في استخدام هذه الإسقاطات على المستقبل، من دون التحرك من الحاضر. الجواب المعطى اليوم، وهو صورة عفوية، يُنقَلُ إلى ما بعد ستة أشهر أو ثلاثة أسابيع في ما بعد وينزع إلى أن يصير، بصورة غير محسوسة، الصورة الفعلية للوضع بعد ستة أشهر أو ثلاثة أسابيع. ما تصوّتُ له اليوم، كصورة عما ستصوت له. ما صوّت له إذن من قبل. لا تُدخَلُ المدّة من جديد إلا بوساطة المجموعة التي تسمح برسم منحنى استقصاءات الرأي، لكن ذلك قضية المُعلقين أصلاً: الخبراء. ومع ذلك، فإن الاستقصاءات تخطئ، ولقد لاحظنا ذلك، والمستقبل يفلت! هنا أيضاً، نريد أن نكون في شكل من تاريخ **مُسبق**. أو، وهو الأمر نفسه، إنكار الزمان. ومن هنا **بالتضاد**، النجاح، في منتصف ثمانينيات القرن الماضي، للصيغة الميتيرانية «أعطِ الوقتَ للوقت»(*)! كان يبحث هو أيضاً عن هوية فرنسا من جهة الزمان الطويل، في الوقت الذي كان عليه وقد أصيب بالسرطان، أن يعيش خصوصاً يوماً بيوم: في حاضر المرض. ولكن سرّاً.

نحو منتصف سبعينيات القرن الماضي، ظهر شرخ آخر في هذا الحاضر. لقد بدأ في الظهور مهموماً بالمحافظة (على المعالم، والأغراض، وأنماط الحياة، والمناظر، وأنواع الحيوانات) ومهموماً

(49) Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire* (Paris: Albin Michel, 2003), pp. 27-63.

(*) أو «أعطِ زماناً للزمان».

بالدفاع عن البيئة. صارت ثيمات العيش في البلاد وعلم البيئة، وهي ثيمات احتجاجية فقط، ثيمات جامعة وحاملة. لقد حلت المحافظة وإعادة التأهيل بصورة غير محسوسة في السياسات العمرانية محلّ مجرد ضرورة التحديث، الذي ظلت بداهته المتألقة والعنيفة حتى ذلك الحين بلا استجواب. كما لو أننا نريد أن نحافظ على، وفي الواقع أن نعيد تكوين، ماضٍ اختفى أصلاً أو هو على وشك الامحاء بلا عودة[50]. يكتشف الحاضر نفسه، وهو قلق أصلاً، كذلك وهو يبحث عن الجذور وعن الهوية، مهتماً بالذاكرة وبالسلالات.

إلى جانب العودة إلى البلاد، تطوّرت زيارات دور المحفوظات من قبل جمهور جديد كان يجب استقباله. ساعدت المجالس العامة دور المحفوظات في المحافظات على مواجهة الأمر، في حين أنشأ عدد من المدن متوسطة الحجم دوائر للمحفوظات. لأن أكثر من نصف القراء من الآن فصاعداً كانوا اختصاصيين عاديين بالأنساب. تتطابق هذه الفترة أيضاً مع إنتاج كثيف للمحفوظات. فقد تضاعفت كمياتها خمس مرات منذ عام 1945، ولو وجب علينا بسطها لانبسطت على امتداد أكثر من ثلاثة آلاف كيلو متر مستقيمة[51]. يعطي القانون الصادر حول المحفوظات في عام 1979 المصاحب لهذه الحركة (وهو الأول منذ الثورة) تعريفاً شديد الاتساع: «المحفوظات هي مجموع الوثائق، أياً كان تاريخها، وشكلها،

---

(50) انظر أدناه، ص 303 ـ 305.

(51) Jean Favier et Daniel Neirinck, «Les Archives,» dans: *L'Histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, sous la direction de Fr. Bédarida (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995), pp. 89-110; François Hartog, «Archives. La Loi, la mémoire, l'histoire,» *Le Débat*, no. 112 (2000), pp. 45-48. Pour une présentation de l'ensemble du dossier, voir: Sophie Cœuré et Vincent Duclert, *Les Archives* (Paris: La Découverte, 2001).

وحاملها المادي، التي ينتجها أو يتلقاها أيّ شخص ماديّ أو معنوي، وأي دائرة أو منظمة عامة أو خاصة، في أثناء ممارسة نشاطهم». كل شيء قابل للحفظ تقريباً والمحفوظات «تؤلف ذاكرة الأمة وجزءاً جوهرياً من تراثها التاريخي». الكلمات الجوهرية هي هنا: ذاكرة، تراث، تاريخ، أمة. إنها تشير إلى أننا دخلنا حقاً في السنوات ـ التراثية. وكان للمحفوظات مكانها فيها على وجه التأكيد. ومع ذلك سيتكوّن لدى القيّمين على المحفوظات شعور مبرّر بصورة عابرة بأنهم كانوا في النهاية مهجوري هذه السنوات، في حين كانت المتاحف ودور الكتب تلقى لدى السلطات العامة اهتماماً أكبر. وهو ما يؤلف واحداً من عناصر أزمة المحفوظات.

وبما أنها أعلنت ذاكرة، وتاريخ، وتراث الأمة، فقد كان لابد للمحفوظات حتماً من أن يستدركها الحاضر. وهنا العنصر الآخر، الأكثر جلاء والأكثر نزاعاً في الأزمة: مُدَدُ الاستشارة (شديدة الطول) والاستثناءات (المحدودة جداً)[52]. كما لو أن مسألة المحفوظات تتلخص في المحفوظات المعاصرة وحدها (محفوظات التعاون مع العدو، ومنذ فترة قليلة حرب الجزائر). طُلِبَت تقارير، ووُعِدَ بقانون جديد لم يظهر في النهاية إلى النور، واستنفر الناس من أجل «مدينةٍ للمحفوظات»، لا وجود لها حالياً، لكننا حصلنا على بيانين بشأنها من رئيس مجلس الوزراء. بيان الثالث من تشرين الأول/ أكتوبر 1997 (قبيل عدة أيام من افتتاح قضية بابون وبُعَيدَ تصريح الندم الذي أصدرته كنيسة فرنسا) الذي يخفّف من قواعد استشارة الوثائق

(52) إن المعيار المرجعي هو معيار الاطلاع الفوري على الوثائق، لكن قررات التطبيق للقانون الصادر في عام 1979 حدّدت الفترات بالنسبة إلى بعض المحفوظات: 30 أو 60 عاماً (بالنسبة إلى الوثائق المتضمنة معلومات تتناول الحياة الخاصة أو تهمّ أمن الدولة أو الدفاع القومي). في عام 1995، اقترح تقرير بريبان (Braibant) خفض هذه الفترات إلى 25 وإلى 50 سنة.

الخاصة بفترة 1940 ـ 1945. إذ يذكر بأن «من واجب الجمهورية المحافظة على ذاكرة الأحداث التي جرت في بلادنا بين 1940 و1945»، فقد كان يدعو إلى الذهاب أبعد في مجال الاستثناء، من دون التوقف «عند شخصية أو دوافع الأشخاص الذين يلتمسون الاستثناء». كان يترجم إجمالاً بالنسبة إلى الإدارة واجب الذاكرة. وكان (البيان) الثاني، في 5 أيار/ مايو 1999، يعلنُ: «اهتماماً بتحقيق الشفافية، واحتراماً للضحايا ولعائلاتهم، قررت الحكومة تسهيل الأبحاث التاريخية حول المظاهرة التي نظمتها جبهة التحرير الجزائرية يوم 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1961».

كان موريس بابون (Maurice Papon) الذي خسر لتوّه دعوى القدح والذم التي كان قد أقامها (بوصفه مدير شرطة باريس السابق) ضد جان لوك أينودي (Jean-Luc Einaudi) حول مسألة ضحايا المظاهرة، يقيم مرّة أخرى أيضاً العلاقة مع أحداث الساعة. إذا ما نظر إلى حالة بابون في ديمومتها كلها فإنها تبدو من ثمَّ مثلاً يضيء هذه التغيرات في الموقف بالعلاقة مع الزمان. إذ لم تتم إدانة الأمين العام لمحافظة الجيروند السابق، في بوردو، لمشاركته في الجرائم ضدّ الإنسانية إلا في عام 1998، أي بعد خمسة وخمسين عاماً من القيام بالأفعال المُجَرمّة وفي نهاية دعوى دامت خمسة وتسعين يوماً[53]. كانت هناك قبله، في عام 1994، حالة بول توفييه (Paul Touvier)، الرئيس السابق لميليشيا ليون. فبعد أن عفا عنه في عام 1972 الرئيس بومبيدو الذي كان يريد من ناحيته «وضع الحجاب» على هذا الزمان الذي كان فيه الفرنسيون «لا يحب بعضهم البعضَ الآخر»، حُكِمَ عليه

(53) لم يكن أحد يعرف آنئذ أنه سيُحرر من سجن الصحة لأسباب طبية، في أيلول/ سبتمبر 2002. لكن الاضطراب الذي أثاره تحريره والذي يعود فقط إلى تطبيق إجراء جديد ورد في القانون وحسب. يبيِّن تماماً أنه سيبقى حتى موته معاصراً لجريمته. وكذلك نحن.

بعد اثنين وعشرين عاماً لارتكابه جرائم ضد الإنسانية. كان المعنيّ تماماً مع ذلك توفيه نفسه. لكن الزمان عَمِلَ بصورة تراجعية. فبدلاً من أن يحمل النسيان، أحيا الذاكرة، وأعاد بناء الذكرى وفرضها. مع الزمنية غير المعروفة حتى ذلك الحين والتي خلقتها الجريمة ضدّ الإنسانية، لم «يمض» الزمان: فالمجرم يبقى معاصراً لجريمته[54].

يقدّم النظام العمراني الباريسي سجلاً آخر، يُعمي من شدّة رؤيته، تُدرَكُ فيه آثار نظام الزمان أو ضروب التشكيك فيه. لنتذكر بعض لحظات هذه المسرحيات الأميرية أو الرقصات العمرانية ـ السياسية. مع زمان أول، لا يزال موضوعاً تحت علامة المستقبلية وبانسجام مع تدبير التاريخانية الحديث. نجد فيه أولاً جورج بومبيدو، نصير التحديث، في دور الرئيس الذي كان يريد أن «يكيِّف باريس مع السيارة»، وأن يسرّع نموّها، ولكن أن يمنحها من جديد أيضاً ألقاً دولياً، بجعل العاصمة تتمتع بمتحف كبير للفنِّ المعاصر. تقدِّمُ إعادة تنظيم حيِّ الهال (Halles) الذي امتدّ على مدار عشرين سنة برهاناً واضحاً على هذه التغييرات. في عام 1959 قررت الحكومة نقل حيّ الهال إلى رانجيس (Rungis). أثارت محافظة باريس خلال السنوات العشر التالية، مشروعات عمرانية ازدهرت فيها الأبراج: «أبراج، وأبراج، ومزيداً من الأبراج»[55]. لقد بدت كلمتا التحديث والريعية الشعارَين الوحيدَين.

---

(54) انظر أدناه، ص 331. Henry Rousso, *La Hantise du passé*, entretien avec Philippe Petit (Paris: Textuel, [1998]), pp. 12-47.

(55) André Fermigier, *La Bataille de Paris: Des Halles à la Pyramide. Chroniques d'urbanisme* (Paris: Gallimard, 1991), p. 54.

تسمح تتمة المقالات الإخبارية التي نشرها أندريه فيرميجييه في مجلة *Nouvel Observateur* ثم في صحيفة *Le Monde* بمتابعة هزيمة حي الهال والانبثاق التدريجي لثيمة التراث.

على الرغم من الاحتجاجات، وبما إن أيّار/ مايو 1968 مرّ من هنا، فقد هُدِمَت أجنحة بالتار (Baltard) في نهاية الأمر عام 1971: لم تفكك وتنقل وحسب، بل كسرت تماماً. بقيت آنئذ حفرة شهيرة زمناً، «حفرة الهال»، التي لم يتمّ سدّها إلا في عام 1980، ولم يخلُ ذلك من مختلف التقلبات، حيث عرف عمدة مدينة باريس آنذاك، جاك شيراك، أن يبرهن عن قدراته كعمراني. مما لاشك فيه أنّه لولا سنوات قليلة جداً لكان حي الهال قد أُنقذ بوصفه «تراثاً» استثنائياً من القرن التاسع عشر. لا بل إنَّ هذا الهدم يوقِّع انعكاس الظرف: اللحظة التي يفقد فيها التدبير الحديث (والمُحَدِّث) بداهته. إذ إن محطة أورساي (Orsay)، بعد قليل، التي وُعِدَت هي الأخرى بالهدم، قد حُفِظت بالمقابل، وبدأ ميشال غي، وزير الدولة للثقافة في عهد الرئيس الجديد فاليري جيسكار ديستان، في استرعاء الانتباه إلى التراث المعاصر: تراث القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

أما بالنسبة إلى المتحف، المُسَمّى أخيراً مركز جورج بومبيدو، فمن المهمّ التذكير أنه كان عليه أن يكون متحفاً «تجريبياً». بأيِّ معنى؟ يحدّدون: «متحف لا يبغي المحافظة على مبدعات الفن، بل السماح لكلِّ مظاهر الإبداع المعاصر أن تعبر عن نفسها بحرية»[56]. كان على المبنى الزجاجي، مع فضاءاته متعددة الاستعمالات وبناه المتحركة أن تجمع إلى العمارة الوظيفية والصارمة اللعبيَّ والعابر. كان عليه أن يعرض الفن الحديث أقل مما يعرض الفن المعاصر بل وأكثر من ذلك تقديم الفن قيد الصنع. كان دفتر الشروط يجمع على هذا النحو المستقبلية (الملتصقة بكل مشروع متحفي) مع عنصر قويّ من الحاضرية. كان يُراد أن يوضع في المتحف حاضر الفن وعرض

(56) Fermigier, Ibid., p. 149.

الإبداع المعاصر وهو يُصنع، مع رفض التتحيف في آن. ولكن على امتداد إعادات التنظيم والتجديدات، تقلّصت حصة التجريب وتغلبت المحافظة على المختبر. ازداد الفضاء المخصّص للمتحف، في حين انخفض الفضاء المخصّص للإبداع(57). كما لو كان الحاضر، المُنتقل من وضع حاضري لعبيٍّ ونرجسيٍّ إلى وضع آخر أقل ضماناً بكثير، يعترف بأنه يشك في نفسه.

لكن الانتصار الكليّ للمتحف وللتراث، كان قد عاد إلى فرانسوا ميتران أن يخرجه مسرحياً حين دشّن في نهاية عام 1993، متحف اللوفر الكبير، مع هرَمه الزجاجي والهُرَيْمات ونوافير المياه التي تحمل لمسة عمرانية حديثة، يمكننا عبرها أن نهبط لتأمل أربعة قرون من التاريخ! لقد استكمل اللوفر الكبير الذي فقد وظيفته الحكومية الأخيرة برحيل وزارة المال تحوّله إلى فضاء متحفيٍّ واسع: أكبر متحف (لا يفعل الأمراء أقل) وأول مكان للتراث العام لفرنسا (مع قاعاته التجارية تحت الأرض).

هكذا، فإنَّ هذا الحاضر الذي يسود ظاهرياً بلا شريك، «الممطوط»، الكافي، الواضح، يتبدّى مقلقاً. كان يريد أن يكون هو نفسه وجهة نظره الخاصة به حوله هو نفسه ويكتشف استحالة الوقوف عندها: حتى في شفافية سطوح بوبُور (beaubourg) الكبرى. إنه يتكشف عاجزاً عن تغطية المسافة التي تكاد أن تقترب من القطيعة التي لم يكفّ هو نفسه عن حفرها بين حقل التجربة وأفق الانتظار. يكتشف الحاضر، وهو مغلف في شرنقته، أن الأرض تميد من تحت

---

(57) انظر الملف: «L'Utopie Beaubourg dix ans après,» *Esprit*, no. 123 (1987), et Genviève Gallot, «Le Centre Pompidou, une utopie épuisée,» *Le Débat*, no. 98 (1998), p. 102.

قدميه. كان بوسع ماغريت (Magritte) أن يرسم ذلك! ثلاث كلمات جوهرية لخصت وثبّتت انزلاقات الأرض هذه: **ذاكرة**، لكن المقصود في الواقع ذاكرة إرادية، مُستثارة (ذاكرة التاريخ الشفهي)، مُعادٌ بناؤها (من التاريخ إذن، لكي يستطيع أن يروي لنفسه تاريخه)؛ **تراث**: كانت سنة 1980 قد أُعلنت سنة التراث ـ يتوازى نجاح الكلمة والثيمة (الدفاع، التقويم، تثمين التراث) مع أزمة المفهوم نفسه لـ «التراث القومي»؛ **التذكار**: من تذكار إلى آخر يمكن أن يكون عنوان مقالة إخبارية عن العشرين سنة الأخيرة. تشير هذه الألفاظ الثلاثة كلها نحو لفظة أخرى تبدو كما لو أنها مأواها: الهوية[58].

حددت التذكارات الكبرى تقويماً جديداً للحياة العامة، فارضة عليها إيقاعاتها ومواعيدها. وهذه الأخيرة تخضع لها وتستخدمها، محاولة التوفيق بين الذاكرة، والتربية، والرسائل السياسية **الآنية**. لقد صممت زيارة البانتيّون في العاشر من أيار/ مايو 1981 التي قام بها فرانسوا ميتران فوْرَ انتخابه، ضمن هذا المنظور. كان يرى في الحقيقة خلالها نزولٌ تدشيني إلى بلاد موتى الجمهورية المشهورين، والوردة باليد (كان ميشليه وهو يكتب تاريخه يحمل غصناً من الذهب)، لكي يحيي هذه الأماكن المهجورة، وأن يتدرّع فيه بتسجيل نفسه ضمن سلالة ما وإطلاق زمان دشنته الثورة. كانت لا تزال هذه الأحداث الرمزية تنطوي على بعد مستقبلي وبعد آخر تراثي: كان الإخراج المسرحي يجمعهما. بعد ذلك بدأت المصاعب.

لقد رأت السنوات التالية التذكارات تعقب التذكارات، وفق إيقاع كان هو نفسه يتسارع. لكن كلّ هذه الترتيبات في البلاد من حول الذاكرة كانت تتمّ في الوقت ذاته الذي كان يتقدم فيه التذكار

---

(58) انظر أدناه، ص 251 ـ 255.

الأكبر المعلن عنه: تذكار الثورة، الذي كان يحمل على أن توضعَ على جدول الأعمال وموضعَ التساؤل واقعةُ الاحتفال ذاتها بالذكرى، هذه «الفعالية الغريبة، التي تنوس بين الحضور والغياب»[59]. وهو ما أكسبنا، وهو جدال بين جدالات أخرى، ألف عام ملكي في عام 1987 صُدِّق عليه بقدّاس رسمي، بحضور رئيس الجمهورية: زمان فرنسا الطويل دوماً! سوف يعقب الألعاب النارية الأولى هذه على الفور طلقات العيد الخمسيني للحرب العالمية الثانية.

ليس الاحتفال بالتذكار مجرّد ظاهرة فرنسية وحسب، فقد ازدهر منذ ثمانينيات القرن الماضي في كل مكان. على هذا النحو مارسته ألمانيا بحماس مساوٍ، إن لم يكن أكبر، بسبب المزاودة الموجودة آنئذ بين ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية. كان هناك تذكار مرور خمسمئة عام على ولادة لوثر في عام 1983، ومرور سبعمئة وخمسين عاماً على تأسيس برلين في عام 1985، ونقل رفات فريدريك الثاني إلى بوتسدام في عام 1991، وأخيراً تدشين «الحرس الجديد» (Neue Wache) في برلين عام 1993 الذي أراده المستشار هلموت كول كنصب تذكاري مركزي لجمهورية ألمانيا الفيدرالية. ويمكن أن يُضاف إلى ذلك في السنوات نفسها، إطلاق عدد من كبار الناشرين مجموعة كتب في تاريخ ألمانيا، ثم، بعد ذلك بقليل، بدء العمل في ورشة **أماكن الذاكرة الألمانية**[60].

---

(59) Mona Ozouf, in: *1789, La Commémoration*, p. 322.

(60) Etienne François, «Nation retrouvée, Nation à contrecœur. L'Allemagne des commémorations,» *Le Débat*, no. 78 (1994), pp. 62-70. *Deutsche Erinnerungs - Orte*, sous la direction de François et H. Schulze (Munich: Beck, 2001-2002).

في عام 1974، ظهرت الأجزاء الثلاثة من كتاب **ممارسة التاريخ**، تحت إشراف جاك لوغوف (Jacques Le Goff) وبيار نورا (Pierre Nora)، اللذين يهدفان إلى «تقديم المُثل والتشجيع على نمط جديد من التاريخ»، ذلك الذي يجيب على «استثارة» العلوم الإنسانية الأخرى، وخصوصاً الإثنولوجيا[61]. من تاريخ الذهنيات إلى الأنثروبولوجيا التاريخية، كانت تلك لحظة وعي وعلمُ مسافة عن أنفسنا إلى أنفسنا، لكنها بعيدة في الزمان مثلما هي في المكان. لم تكن الذاكرة بعدُ تُحسَبُ بين الأغراض الجديدة أو المقاربات الجديدة، ولا التراث كذلك. إذا كان المؤرّخون في الواقع، قد واجهوا الذاكرة على الدوام، فقد حذّروا منها على الدوام تقريباً. كان توسيديد من قبل يرفضها، باعتبارها غير صالحة: فهي تنسى، وتشوّه، وتقاوم بصورة سيئة الرغبة في حمل السرور إلى من يستمع. لابدّ للعين، وهي بداهة التشريح، أن تتغلب على الأذن. كان التاريخ بوصفه بحثاً عن الحقيقة مقابل هذا الثمن[62]. لقد بدأ التاريخ ـ العلم في القرن التاسع عشر، وهو معجب كبير بتوسيديد، في ما يخصّه، بوضع قطع واضح بين الماضي والحاضر. وهذا ما جعل على الدوام من ميشليه معتدياً، هو الذي اجتاز وأعاد اجتياز نهر الموتى عدة مرات. كان على التاريخ أن يبدأ من حيث كانت الذاكرة تتوقف: في المحفوظات المكتوبة.

بعد أربع سنوات من ذلك، أفسح **التاريخ الجديد** (*La Nouvelle Histoire*)، وهو قاموس أشرف عليه بالتعاون جاك لوغوف وروجيه

---

(61) *Faire de l'histoire*, Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora (Paris: Gallimard, 1974), t. I, pp. IX et XI.

(62) Thucydide, 1, 20-21.

شارتييه وجاك ريفيل، المجال للذاكرة مع مفهوم «الذاكرة الجماعيّة». لقد استعاد بيار نورا هذا المفهوم الذي نحته موريس آلبواش (Maurice Halbwachs) ودافع عنه، ولكن شريطة أن يعرف المؤرّخون كيف يستخدمونه. لقد قادت القطيعات الحديثة إلى تكاثر الذاكرات الجماعية، حتى أن التاريخ صار يكتب من الآن فصاعداً تحت ضغطها: فالتاريخ العلمي نفسه، يجد نفسه تُملى عليه مصالحها وفضولها من قبلها. ومن هنا مقترح نورا في «جعل الذاكرة الجماعية تؤدّي بالنسبة إلى التاريخ المعاصر، الدور الذي كان لعبه بالنسبة إلى التاريخ الحديث ما سمّي بتاريخ الذهنيات». استنتج من ذلك أول تخطيط إجمالي لـ **أماكن الذاكرة** القادمة: الانطلاق من الأماكن الطوبوغرافية، والضخمة، والرمزية، والوظيفية التي يحتفظ فيها مجتمع ما عمداً بذكرياته ويصنع تاريخ هذه المعالم التذكارية. الغاية واضحة: «يمكن لتحليل الذاكرات الجماعية ويجب عليه أن يصير طليعة تاريخ يريد أن يكون معاصراً»[63].

خلال أكثر من عشرين عاماً، من عام 1920 حتى وفاته في عام 1945 في معسكر بوخنفالد (Buchenwald)، جهد موريس آلبواش حقاً في تطوير سوسيولوجيا للذاكرة الجماعية. كان يوجد في هذا التحقيق المُتابَع، شيءٌ ما من أثرٍ بعديٍّ لحرب 1914. صار مبدعه نفسه اليوم مكاناً حقيقياً لذاكرة الدراسات حول الذاكرة. فبعد أن بقي وقتاً طويلاً قليل الزيارة، كثر تكرار زياراته، والاستشهاد به، وأُعيدَ أخيراً نشره. حتى أنه بات يقدِّم في آن واحد أداة للعمل على موضوع الذاكرة وقرينة على الظرف الحالي. كان آلبواش وهو يقترح على نفسه فتح

(63) Pierre Nora, «Mémoire collective,» dans: *La Nouvelle Histoire*, sous la direction de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel (Paris: Retz, 1978), pp. 400-401.

حقل الذاكرة لعالم الاجتماع، يفكر مع برغسون وضدّه في آن واحد. معه، بما أنه يتبنى تحليلات الديمومة؛ وضدّه، لأنه يريد أن يضع في المقدّمة البُعْدَ الاجتماعي (والعائلي أولاً) للذاكرة: «أطرها الاجتماعية». ومن ذلك يستنتج أن «الفكر الاجتماعي هو ذاكرة جوهرياً»، مكوّنة من «ذكريات جماعية». لكن لا يبقى من هذه الذكريات إلا تلك التي «يستطيع المجتمع وهو يعمل في أطره الحالية أن يعيد بناءها من جديد»[64]. كان التشديد قد وضع بوضوح على «الحالية».

مع الذاكرة الجماعية، وهو كتاب تركه ناقصاً، كان آلبواش يرسم خط فصل واضحاً بين التاريخ والذاكرة، لصالح مقاربة من قبل الذاكرة، تسرّح المؤرّخ بلباقة، وتعيده إلى محفوظاته وإلى خارجيانيته. التاريخ واحد، في حين أن هناك من الذاكرات الجماعية بقدر ما هناك من الجماعات، لكل واحد منها ديمومته الخاصة[65]. يوجد إذن تحت تأثير حياة اجتماعية يتزايد تسارعها، ذاكرات جماعية يتزايد عددها. كانت توجد لدى آلبواش أيضاً ملاحظة التسارع. الذاكرة الجماعية بعد ذلك هي «تيار فكريّ مستمرّ» (لا تحتفظ من الماضي إلا بما لا يزال منه حيّاً)، في حين أن المؤرّخ «لا يستطيع أن ينجز عمله إلا بشرط أن يضع نفسه قصدياً خارج الزمان المعيش من قبل الجماعات التي شاركت في الأحداث، والتي كانت على صلة شبه مباشرة بها، والتي تستطيع أن تتذكرها»[66]. إنَّ التاريخ

---

(64) Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* [1925] (Paris: Albin Michel, 1994), p. 296, et Marie-Claire Lavabre, «Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire,» *Raison présente*, no. 128 (1998), pp. 47-56.

(65) Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer (Paris: Albin Michel, 1997), p. 135.

(66) المصدر نفسه، ص 189.

الذي «يستخرج تغيّرات الديمومة» يجترح «ديمومة مصطنعة لا واقع لها بالنسبة إلى أيٍّ من الجماعات التي استعيرت منها هذه الأحداث»[67]. لن يستطيع عصفور التاريخ إذاً أن يطير إلا حين يخيّم الليل بصورة كاملة، حين يموت الحاضر تماماً. في عام 1987، اختُتم تقرير حول الدراسات التاريخية في فرنسا حول هذه الملاحظات القوية: «لا يولد التاريخ بالنسبة إلى حقبة ما إلا عندما تموت كلياً. ميدان التاريخ، إذن، هو الماضي. أما الحاضر فيعود إلى السياسة، والمستقبل لله»[68]. كان المؤلف، ج. تيينو (J. Thiénot)، يقدّم نفسه للوزير الذي وُجِّهَ التقرير إليه، بوصفه «محضراً عدلياً دقيقاً».

ولكن، منذ اللحظة التي لا نتعرف فيها على أنفسنا في لوحة المؤرّخ هذه التي يمكن استبعادها مهنياً من حقل الذاكرة، يسقط التعارض المحسوم بين التاريخ والذاكرة. تستطيع الذاكرة الجماعية أيضاً أن تؤلف جزءاً من «ميدان» المؤرّخ أو أن تصير، وهذا أفضل أيضاً، أداة الهيمنة التدريجية للتاريخ المعاصر. غير أنَّ نورا رفض باستمرار فرضية قطع (مصطنع أو وهمي) بين الماضي والحاضر. فهو يطرح، على العكس تماماً، وخلافاً لمؤلفي التقرير للوزير، أنَّ «مؤرّخ الحاضر» هو مَن يعود إليه أن يجعل «الماضي ينبثق بصورة واعية في الحاضر (بدلاً من جعل الحاضر ينبثق بصورة لا واعية في الماضي)». حول الزمان أيضاً، يقترح التأملُ الذي أنجزه بمناسبة الحدث، علاقة بين الوضع الجديد المُعطى للحدث في مجتمع الاستهلاك وطريقة في إدراك الزمان: «ربما كانت المعالجة التي

---

(67) المصدر نفسه، ص 166.

(68) J. Thiénot, *Rapport sur les études historiques* (Paris: Imprimerie impériale, 1868), p. 356.

نخضِعُ لها الحدث طريقة [. . .] في تقليص الزمان نفسه إلى موضوع استهلاك وفي استثمار المؤثرات ذاتها فيه؟»[69]. يشير إلى نفسه هنا، بصورة اقتراح، عنصرٌ آخر من مركبات الحاضرية. يصير الزمان، وقد أُخِذ في زمان الاستهلاك، هو نفسه موضوع استهلاك.

طريقة الماضي في الوجود هي طريقة انبثاقه في الحاضر، ولكن تحت رقابة المؤرّخ. تلك هي مصادرة **أماكن الذاكرة**، التي ظهر مجلدها الأول في عام 1984. يعتبر نصُّ الافتتاح الطويل الذي يحمل عنوان «بين الذاكرة والتاريخ»، بياناً وعرضاً لإشكالية المجموع[70]. المهم هو أولاً الـ **بين**: التموضع **بين** التاريخ والذاكرة، وعدم معارضة أحدهما الآخر، وعدم الخلط بينهما أيضاً، بل استخدام أحدهما والآخر. استدعاء الذاكرة من أجل تجديد وتوسيع حقل التاريخ المعاصر (جعل الذاكرة الجماعية تؤدي الدور الذي كان قد أدّاه بالنسبة إلى التاريخ الحديث التاريخ المسمى بتاريخ الذهنيات). ينتج عن ذلك انفتاح حقل جديد: حقل تاريخ الذاكرة. إضافة إلى ذلك، إن تاريخاً دخل في عمره الحرج، مهتماً بالعودة إلى مناهجه وسنّته، يصير قادراً على كشف التبادلات التي حصلت بين الذاكرة والتاريخ، وخصوصاً في إطار هذه «التواريخ ـ الذاكرات» التي كوّنت من فرواسار (Froissart) إلى سينيوبوس (Seignobos)، مروراً بميشليه (Michelet) ولافيس، السنَّة الطويلة للتواريخ القومية.

وُضِعَ نصُّ نورا الأول هذا تحت علامة التسارع. «تسارع التاريخ»، كما يشخِّص دفعة واحدة. يملك التعبير نفسه تاريخاً، على

(69) Pierre Nora, «Le Retour de l'événement,» dans: *Faire de l'histoire*, t. 1, pp. 225 et 227.

(70) *Les Lieux de mémoire*, sous la dir. de Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1984-1986), I, *La République*, pp. XVII-XLI.

الأقل منذ كتاب دانيال هاليفي (Daniel Halévy)، **مقالة في تسارع التاريخ**، المنشور في عام 1948، حتى كتاب جان نويل جانيني (Jean-Noël Jeanneney)، في عام 2001، **هل يجري التاريخ بسرعة أكبر؟**[71]. لكن شاتوبريان أصلاً كان يجعل من تجربة التسارع هذه آية انهيار نظام الزمان القديم لا يمكن إنكارها لا بل إن موزيل قد نحت تعبير «التسارعية» (accélérisme). وكان هاليفي من جانبه يفتتح مقالته بالاستشهاد بميشليه، وينهيها عند الأيام التي تلت هيروشيما. يحمل ميشليه على ملاحظة أن «إحدى أخطر الوقائع وأقلها ملاحظة، هي أنّ حركة الزمان قد تغيّرت تغيّراً كلياً. فقد ضاعف من خطواته بطريقة غريبة. ثورتان (إقليمية وصناعية) خلال مجرّد فترة حياة إنسان». وبصورة أوسع، إنَّ تغير الحركة هذا مُقوِّمٌ لنظام الزمان الحديث[72]. ولا يقتضي الاعتراف به من ثمَّ تصديق كلِّ تصريحات العالم الحديث حول التسارع[73].

لم يعد أثر التسارع في نظر نورا مجرّد أثر «تكاثر» الذاكرات الجماعية، «المستحيل توحيدها» منذئذ، كما كان الأمر لا يزال كذلك في نظر آلبواش، بل أثر «قطيعة» مع الماضي. القطيعة مع

(71) Jean-Noël Jeanneney, *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige* (Paris: Gallimard, 2001).

إن التسارع في نظر المؤلف هو «واقعة جزئية، وبالتالي فهو مفهوم مفيد، ولكن بشرط تنسيب مظاهره وفهم أن الجوهري في الجدّة لا يكمن في هذه الحركيّة المتزايدة لحضارتنا، بل بالأحرى في التنافر المتزايد بين الإيقاعات كلها التي تنسج صيرورتنا» (ص 137). سوف نعود في الصفحات الآتية إلى ثيمة التنافر.

(72) انظر أعلاه، الفصل الثالث، ص 132 ـ 133، انظر أيضاً: Koselleck, *Le Futur passé*, pp. 51-52.

(73) Lothar Baier, *Pas le temps. Traité sur l'accélération*, traduit par M. H. Desart et P. Krauss (Arles: Actes Sud, 2002).

حقل التجربة. فالعولمة، والدمقرطة، والكتلنة، والشهرة الإعلامية تؤدّي إلى نهاية ما يسميه نورا «المجتمعات ـ الذاكرات» وللإيجاز، إلى اختفاء الذاكرة. فما دمنا لا «نتحدّث عن الذاكرة إلا لأنه لم يعد شيء يوجد منها»؛ أو أيضاً، لأنه بالضبط لم يعد يوجد شيء «من أوساط الذاكرة» إلا «أماكن» توجد وقد حُمِّلت شعوراً باقياً من الاستمرارية.

هل نحن في قلب المفارقة؟ هل تُستدعَى الذاكرة نظراً لأنها في طريقها إلى الاختفاء؟ يكفي أن نتفاهم حول ما نضعه تحت هذه الكلمة: لم تعد ذاكرة اليوم، كما يدعو نورا للملاحظة، هي ذاكرة الأمس، تلك التي تنظم المجتمعات ـ الذاكرات. فتحت اللفظة نفسها، تختلف الأشكال والممارسات بصورة كبيرة. فمن جهة، كانت توجد الذاكرة من النمط القديم، «من دون ماض»، إن صح القول، ناقلة «الميراث بصورة أبدية»، ومن جهة أخرى، «ذاكرتنا»، التي كانت قد أُخِذت من قبل التاريخ وحُوِّلت من قبله. لا شكَّ أن هذا المجتمع ـ الذاكرة المُختفي كان مُبَسَّطاً قليلاً أو مؤسطراً، لكن ما يهم قبل كلّ شيء من أجل تحليل اليوم هو قيمته التضادّية.

«ذاكرتنا» لم تعد تلك، هي التي لم تعد من الآن فصاعداً إلا «تاريخاً، وأثراً وفرزاً». ولأنها مهتمة بجعل كلِّ شيء ذاكرة، فهي ذات نزعة حفظية بصورة حماسية، مُسهمة في هذه التورخة اليومية للحاضر، المشار إليها من قبل. لقد صارت الذاكرة وقد تعلمنت نفسياً بصورة كلية قضية خاصة، جاذبة اقتصاداً جديداً لـ «هوية الأنا». «صار [من الآن فصاعداً] عليَّ أنا أن أتذكر، وأنا الذي أتذكر». هكذا، «أن يكون المرء يهودياً، يعني تذكر كينونته كذلك، لكن ما إن تستبطن هذه الذكرى التي لا تنكر حتى تنذرك تدريجياً بكليتك. ذاكرة ماذا؟ إلى حد ما، ذاكرة الذاكرة». وأخيراً، تعمل هذه

الذاكرة على قاع من علاقة مع الماضي يتغلب فيها الانقطاع. فالماضي لم يعد «بلا صعوبة». ومن ثمَّ، انطلقنا «من تاريخ يبحث عن نفسه في استمرارية ذاكرة إلى ذاكرة تُسْقِطُ نفسها على انقطاع تاريخ ما». إنّ الذاكرة على النحو الذي تعرِّفُ فيه نفسها اليوم، «لم تعد ما يجب الاحتفاظ به من الماضي لإعداد المستقبل الذي نريد؛ إنها ما يجعل الحاضر حاضراً لذاته»(74). إنها أداة حاضريّة.

مثل هذا التغيّر في تدبير الذاكرة لا يمكن إلا أن يؤثر على ما مثّل منذ تاريخ طويل «بيئة ذاكرتنا» بامتياز، أي التاريخ القومي. كيف نكتبه اليوم؟ كيف نتناول مجموعة هذه «التواريخ ـ الذاكرات» حتى التاريخ ـ الذاكرة الخاص بلافيس، والتي أُعِدَّت «عند تقاطع التاريخ النقدي والذاكرة الجمهورية»؟ هنا تدخل عملية كتابة التاريخ في الرهان. لم تكن **أماكن التاريخ** لتصير ممكنة إلا انطلاقاً من هذا الاعتراف المزدوج: تغيّر تدبير الذاكرة ودخول التاريخ في عصره الخاص بعملية كتابة التاريخ. يبقى الربط بين هاتين الظاهرتَين: إنّ مكان الذاكرة يقيم الرابطة.

يكتب لافيس «في 14 تموز/ يوليو 1790، أعقبت الوحدة الملكية الوحدة القومية، التي تجلت مستحيلة على الكسر». ومن هنا تماهي الثورة في الأمة، والأمة في الجمهورية، والجمهورية في «تدبير يمكن أن نظنه نهائياً». تلك ما كانت عليه عملية كتابة التاريخ لدى لافيس. أما بالنسبة إلى الباقي، فإن السبعة وعشرين مجلداً تكتفي بحكاية مستمرة، مقطّعة إلى أقسام تأريخية بلا مفاجأة ولا ابتكار، مع إشارة إلى المصادر. لحظتان مهمتان تبرّزان من هذا

---

(74) Pierre Nora, «Pour une histoire au second degré,» *Le Débat*, no. 122 (2002), p. 27.

المجموع: الافتتاح، مع **لوحة جغرافية فرنسا**، التي وضعها فيدال دو لا بلاش (Vidal de la Blache) و**لويس الرابع عشر** الذي حرره مدير العمل نفسه. كان هذا الأخير لا يزال يُبرز هذه الفرادة الخاصة بتاريخ فرنسا: كانت الثورة قد قطعتها عن ماضيها، وكانت إعادة تكوينه إذن «مسألة دراية» وتاريخ، لا مسألة ذاكرة. وهو ما كان يُسوِّغ التاريخ في دوره كمُعَلِّم قومي: إنَّ الـ (pietas erga patriam) (كي نستعيد شعار monumenta germaniae) يفترض مسبقاً معرفة الوطن، التي لا يمكن اكتسابها إلا بالتاريخ. فوظيفة، أو الأفضل، رسالة المؤرّخ واضحة.

من المؤكد أن لافيس قد احتل مكاناً في مسار بيار نورا[75]. لكن ثمة ما هو أكثر. لقد لعب تاريخه دور المُختبر. لقد خرجت **جمهورية** الأماكن أولاً من قراءة نقدية للافيس، لافيس مرئياً من الكواليس، التي تُبيِّنُ منها صناعة **تاريخ** قومي، في الوقت ذاته الذي يُفكك فيه بوصفه **ذاكرة** جمهورية، من خلال القيام على وجه الدقة بأوّل تجريب لمفهوم مكان الذاكرة. لفهم ما كان يحدث عام 1980 بين الذاكرة والتاريخ ورهانات طلب الذاكرة الجديد هذا، بدأ نورا بنقل نفسه قرناً إلى الوراء، عندما لم يكن المقصود مع لافيس سوى التاريخ. كان عام 1980 يأتي كي ينظر إلى العام 1880، وكان العام 1880 وهو يعكس هذه النظرة، يُضفي الوضوح على العام 1980. كان التقريب بين اللحظتَين مفيداً: إنه يحمل على إدراك أن «تاريخ» لافيس كان في مبدئه من الذاكرة (الجمهورية) وقد رُقّيَت إلى مقام التاريخ.

للوصول إلى تعريف أوّل للمكان، بوصفه ما هو في آن واحد

---

(75) Pierre Nora: «Ernest Lavisse: Son rôle dans la formation du sentiment national,» *Revue historique* (juillet-septembre 1962), repris dans: *Lieux de mémoire*, I, pp. 247-289.

ماديّ، ووظيفي، ورمزي (غرض شموليّ الدلالة يتواجد فيه الماضي مستعاداً في الحاضر)، يكفي الانطلاق تقريباً من بداهة «الأماكن العامة» للجمهورية (الألوان الثلاثة، 14 تموز/ يوليو، مقبرة العظماء...)، ونشرها ومساءلتها. على أنَّ الرابطة اليوم مع هذه الأماكن الرمزية صارت شديدة الدقّة: إنها كما يكتب نورا، مثل «هذه القواقع على الشاطئ حين ينحسر البحر من الذاكرة الحيّة». إنها هنا، لكن العلاقة النشيطة الوحيدة التي يمكن ممارستها معها هي العلاقة التي تقترحها **الأماكن**، وهي علاقة من الدرجة الثانية، مصنوعة من إعادة تفعيل ما كانته تاريخها. كان هذا المجلد الأول يؤدي إلى الجمهورية التي كانت تقدّم نفسها بوصفها أصلاً مكان الذاكرة الخاص بها بالنسبة إليها نفسها. كان في هذا المجلد الأول قليلاً من «كفن أرجواني تنام فيه الآلهة الموتى»[76]. استعاد المجلدان التاليان الكلمة، ليقترحا مفهوماً أوسع وأكثر حركية يسمح بالمضيّ إلى الأمام على الدوام نحو هذا التاريخ الرمزي أو من الدرجة الثانية الذي جعل نورا من نفسه مُمَارِسَهُ ومحاميه[77].

في ما وراء هذا التشخيص حول ذاكرة اليوم، يعيد تعبير **أماكن الذاكرة** نفسه نحو فنون الذاكرة، التي تقود هي نفسها حتى فن الخطابة في العصر القديم[78]. وكان التعريف الرسمي قد أعطيَ من قبل شيشرون: المكان (locus) هو الموقع - غرف بيتٍ ما، مثلاً، أو الأعمدة - حيث الخطيب وهو يعدُّ خطابه، يُدعى إلى ترتيب **صور** الأشياء التي يريد الاحتفاظ بها. يُوصَى بوجه خاص أن يختار **الصور**

---

(76) Ernest Renan, «Prière sur l'Acropole,» dans: *Oeuvres complètes* (Paris: Calmann-Lévy, 1948), p. 759.

(77) Nora, «Pour une histoire au second degré,» p. 30.

(78) Frances Yates, *L'Art de la mémoire*, traduit par D. Arasse (Paris: Gallimard, 1975).

الحيّة (imagines agentes). بهذا المعنى، طبّق كتاب **أماكن الذاكرة** مفهوماً بلاغياً عن المكان وعن الذاكرة. إذا كان **مكان** الخطيب على الدوام حادثاً عارضاً، فليس **المكان** في نظر نورا أبداً مُعطى ببساطة: إنه مبنيٌّ بل ويجب أن يُعادَ بناؤه بلا توقف. يعود إلى مؤرّخ أماكن الذاكرة إذن أن يعثر على الأماكن النشيطة، **الصور الحيّة** حسب شيشرون، ولكن، على العكس من الخطيب الذي كان يختار الأماكن لكي يحفظ خطابه، ينطلق المؤرّخ من **الأماكن** ليعثر على «الخطابات»، التي كانت تؤلف حواملها. إنَّ ما يؤلف **مكان الذاكرة**، هو أنه أخيراً منعطف تتلاقى فيه مختلف طرق الذاكرة. حتى إنه لا تزال وحدها حيّة (agentes) **الأماكن** المستعادة، المُزارة من جديد، المُعاد تصميمها، المُعاد ترتيبها. فإذا ما حُوِّلَ إلى غرض آخر، لا يعود مكان ذاكرة ما في أفضل الأحوال إلا ذكرى مكان: مثل **الغاليين** (Gaulois) و**الفرنجة** (Francs)، بعد العام 1914.

أوضح كتاب **أماكن الذاكرة** بوصفه استقصاءً مستمراً للقومي من منظور الذاكرة، تقسيماً إلى مراحل لـ «الاندفاعات التذكارية»، مع عدة لحظات مهمة: 1830 (الملخصة بكتاب غيزو)، 1880 (حين ثبتت شعائرية الجمهورية وتاريخها)، 1980 (نقطة انطلاق وسبب وجود تحقيق كتاب **الأماكن**). لا تزال توجد لحظة أساسية في نظري: 1914 (هنا أيضاً المقصود رقم مُدوّر). لقد بقي أقلّ رؤية (بما في ذلك في تحقيق نورا)، من حيث إنه لم يُترجم بتنظيم مؤسسات مركزية للتاريخ أو بإنتاج تواريخ قومية كبرى، تُستعاد بكلفة جديدة أو يُعاد تجديدها، بل بالأحرى برفض التاريخ الرسمي، وهو تقويم أساساً للذاكرة **ضدّ** التاريخ، ولدى البعض، البحث عن تاريخ آخر، أي أولاً زمنيات تاريخية أخرى، تؤدي إلى تقسيمات جديدة إلى مراحل. يتمسك عمل آلبواش حول الذاكرة بهذه اللحظة من أزمة نظام الزمان، مصحوباً بالتساؤلات عن تدبير التاريخانية الحديث.

كان مشروع **البحث عن الزمان المفقود** نفسه أساساً علامة ذات أصداء متعددة على أزمة الزمان هذه. كان المبدع من أجل إنهاء هذا الكتاب القادم، الذي يجب عليه أن يقول الزمان نفسه، «شكل الزمان»، بعد أن فرَضَت في مكتبةِ أميرِ غيرمانت بداهة فكرة الزمان أخيراً نفسها على الراوي. نلقى فيها أساساً شكلاً من مكان الذاكرة. ألا يتحدث بروست عن «مكان بعيد»، وعن «مكان راهن»، ومن هذا إلى ذاك، عن الشعور نفسه، بالماضي، في حين يتمُّ انبعاث الذاكرة، الذي هو ظهور الماضي في الحاضر؟ هكذا، تظهر مدام دو سان لو في نظر الراوي مثل ضرب من مكان الذاكرة: «تساءلَ، ألم تكن مثلما هي **نجوم** المنعطفات في الغابات حيث تلتقي طرق قادمة، بالنسبة إلى حياتنا أيضاً، من أكثر النقاط اختلافاً؟» بما أنه كانت تؤدي إليها، «الجهتان الكبيرتان» حيث كان يقوم «بكثير من النزهات وبالأحلام»[79]. يمكن للكتاب من الآن فصاعداً أن يكتمل عند هذا الحضور المادّي، العموديّ كله، للزمان. «الإنسان، وله طولُ لا جسده بل سنواته»، جاثم، كما نتذكر ذلك، على عكاكيز الزمان الحيّة، التي يمكن أن تكون «أحياناً أعلى من الأجراس». مثل دوق غيرمانت، المائل على ساقَيه. «في الزمان» هما إذاً آخر كلمات **البحث عن الزمان المفقود**.

يقود بروست إلى برغسون وتحليلاته للديمومة[80]. يجب أن

---

(79) Marcel Proust, «Le Temps retrouvé,» dans: *À la recherche du temps perdu*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1954), t. III, p. 1029.

(80) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888] (Paris: PUF, 1961),

ولاسيما الفصل الثاني الذي يحلل فكرة الديمومة. سيضع بيغي الطالب المستمع إلى دروس برغسون في مركز تفكيره «الثورة البرغسونية». وسيقول برغسون عن بيغي أنه عرف «فكره الجوهري».

نربط به أيضاً شارل بيغي (Charles Péguy)، الخصم العلني والضاري للتاريخ على النحو الذي كان يجسده ويشجع عليه أساتذة السوربون، لافيس، ولانغلوا (Langlois)، وسينيوبوس (Seignobos). يعلن شارل بيغي انتماءه القاطع إلى الذاكرة ضد التاريخ. وضدّ المنهج التاريخي المقدّس يختار هوغو وميشليه. يعارض في **كليو** التاريخ «الطولاني جوهرياً» بالذاكرة «العمودية جوهرياً». التاريخ «يمرّ طولاً»، كما يقول، أي «جانباً». في حين أن «الذاكرة تقوم، بما أنها داخل الحدث، قبل كلِّ شيء على ألا تخرج منه، وعلى البقاء فيه، وعلى التسلق إليه في الداخل»[81]. لم يكن بيغي يكفّ عن التفكير بالقضية: «كنتُ أقول، كنت ألفظ، كنت أعلن، كنتُ أنقل قضية درَيفوس ما، قضية درَيفوس الحقيقية، التي لم نكفّ عن المشاركة فيها، نحن أبناء هذا الجيل»[82]. وبالإجمال، لكي نستعيد ألفاظه، التاريخ «تسجيل»، في حين أن الذاكرة «تذكير». نحن في قلب معارضة تدبير التاريخانية الحديث.

الواقع، في حين أن برغسون لا يهتم إلا بالديمومة الفردية، غامر بيغي من جهة «زمان العالم»: «انظروا في ذاكرتكم وعلى هذا النحو وفيها في ذاكرة شعبكم [...] ستُقادون إلى التساؤل إن لم يكن ثمة ديمومات الشعوب و**ديمومة** العالم، لأنه سيبدو لكم واضحاً

(81) Charles Péguy: «Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade»; (Paris: Gallimard, 1987-1992), t. III, pp. 1176-1178/ Le manuscrit a été rédigé entre 1912 et 1913. François Bédarida, «Histoire et mémoire chez Péguy,» *Vingtième siècle*, no. 73 (2002), pp. 101-110.

(82) Charles Péguy, «A nos amis, à nos abonnés,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, t. II, p. 1309.

أن الحياة، وأن حدث الشعوب وحدث العالم لم يعد يجري أبداً، لا يستهلك نفسه، لا يتمدّد دائماً مع السرعة نفسها، حسب الإيقاع نفسه، وفي الحركة نفسها [...] أليس من الواضح أن الحدث ليس متساوقاً أبداً، وأنه عضويّ ربما، وأن ثمة ما يُسَمّى في علم الأصوات بطون وعُقد، امتلاءات وفراغات، إيقاع، وربما ضبط، توتّرات واسترخاءات، فترات وحقب، محاور تذبذب، نقاط هيجان، نقاط أزمة، سهول كئيبة وفجأة نقاط تعجب»[83]. وبإيجاز، نظام زمان أو قطارات من الموجات الزمنية، يمكن أن تُعرَف فيها، تدابير التاريخانية كما لو في مقطع.

كذلك أيضاً، جعل فالتر بنيامين (Walter Benjamin) بعد قليل من التذكار (eingedenken) واحداً من مفاهيم تأمله المركزية في أطروحاته **حول مفهوم التاريخ**[84]. ضدّ «النزعة التاريخية»، وهي أيديولوجية تجسّد في نظره إفلاس التاريخ والثقافة التاريخية الحديثَين، وضدّ زمنه «المتّسق والفارغ»، سيعمل، حتى انتحاره على الحدود الإسبانية في عام 1940، على بناء مفهوم جديد للتاريخ، سيستدعي من أجله الماركسية والاعتقاد اليهودي بمجيء مخلص. بنحتِهِ مفهوم «زمان اليوم» (Jetztzeit)، كان يقترح تعريف الزمان التاريخي بوصفه مَن لا يولد بصورة حسنة إلا حين يحدث «قرانٌ

(83) Péguy, «Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, t. III, p. 1205.

(84) Il en existe plusieurs traductions; voir, en dernier lieu, Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses* «sur le concept d'histoire» (Paris: PUF, 2001). Sur Benjamin et Péguy, Hella Tiedemann-Bartelles, «La Mémoire est toujours de la guerre, Benjamin et Péguy,» dans: *W. Benjamin et Paris*, sous la direction de H. Wismann (Paris: Ed. du Cerf, 1986), pp. 133-145.

خاطف بين الماضي والحاضر ويؤلفان كوكبة»[85]. كان يعرفُ بمفردات حنة أرندت أنّ «قطيعة السنّة وضياع السلطة الطارئ في حقبته كانا غير قابلين للإصلاح، وكان يختتم أن عليه اكتشاف أسلوب جديد من العلاقة مع الماضي»، يقوم على «الاستقرار في الحاضر تدريجياً» وعلى «الاستغراق في أعماق الماضي مثل صياد اللؤلؤ»[86]. التذكار نشيط، إنه ليس انبثاقاً غير إرادي للماضي في الحاضر؛ إنه بقصده لحظة من الماضي، ينزع إلى تحويله. لم يكفّ صيته بوصفه إنسان ثغرة الزمان، والحاضر على وجه التأكيد، لا الحاضرية بأي حال من الأحوال، عن الاتساع، بالضبط، منذ أن وجد تدبير التاريخانية الحديث نفسه موضع تساؤل. وعلى أنه لا يضرب بأي حال صفحاً عن الماضي، فإنه يصوغ في الوقت نفسه فكرة عن الثورة.

كيف أجاب المؤرّخون المحترفون آنئذ عن هذه الشكوك وعن هذه التساؤلات؟ لا شيء أو بصورة غير مباشرة. كان لا مفرّ أمام لافيس وهو مريض أساساً أن ينشر تتمة كتابه **التاريخ** مع **تاريخ فرنسا المعاصرة**. يُختتم المجلد الأخير، المنشور في عام 1922، والمكرّس لحرب العام 1914، بـ «خاتمة عامة» حررها لافيس نفسه. إذا كان يعترف أن «الحاضر شديد القتامة»، فهو يجهد في العثور على أسباب «الثقة بالمستقبل»: وحدة قومية «لا تكسر»، حكومة «يمكن الظن بأنها نهائية». وخصوصاً، «بعد توقّفٍ محموم، سيستعيد التقدم

(85) Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle. Le Livre des passages*, traduit par Jean Lacoste (Paris: Éditions du Cerf, 1989), p. 478.

(86) Hannah Arendt, «Walter Benjamin. 1892-1940», cité par Etienne Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* (Paris: Payot Rivages, 1999), pp. 36-37.

حقوقه»، «وستسير الأمم على الطريق نحو طور جديد. لدينا الحق في أن نأمل وأن نعتقد بأن فرنسا ستقف في الطليعة»[87]. فلنأمل!

الجواب الحقيقي، وإن كان غير مباشر، كان جواب المؤرّخين الذين وقد غضّوا الطرف عن القومي، قد أخذوا في الحسبان الاقتصادي والاجتماعي، مع زمنيتَيهما المضبوطة بإيقاعات أخرى غير التعاقب الخطي للأحداث السياسية. كان التاريخ يطمح وهو يتطلع إلى الانضمام إلى هذا العلم الاجتماعي الذي كان أتباع دوركهايم، وخصوصاً فرانسوا سيميان (François Simiand)، من متعهديه النشيطين ومن سَدَنتِهِ الأشدّاء، إلى الإسهام، في الجزء الخاص به، في إنتاج معرفة المجتمع حول ذاته. صاحَبَ هذا الانتقال من الأمة نحو المجتمع علاقة مع الزمان مختلفة: «مع قدوم المجتمع مكانَ ومحلَّ الأمة، فقد تخلى التسويغ بالماضي وبالتالي بالتاريخ عن مكانه إلى التسويغ بالمستقبل»[88]. يقيناً، حتى ولو كان المستقبل في الأساس نشيطاً من قبل، طالما أنه هو الذي كان ينير الماضي. لأن، تحوّل النظرة كان قد تمَّ منذ اللحظة التي صارت فيها الثورة وجهة النظر التي ينتظم التاريخ الماضي لفرنسا انطلاقاً منها. فلنفكر من جديد بفولني **الأطلال**، أساساً.

سيغرينا الاعتراض بأن المستقبل قد حدث أساساً، وليس قادماً، سوى أن القرن التاسع عشر لم يكفّ عن الجري بعد النهاية الحقيقية للثورة، متذبذباً بين الخوف من ثورة مُصادرة والخوف من ثورة ناقصة. على الأقل حتى تمتين الجمهورية الثالثة. بعد ذلك، تابع

(87) Ernest Lavisse, *Histoire de France contemporaine, depuis la révolution jusqu'à la paix de 1919* (Paris: Hachette, 1922), pp. 511, 515 et 551.

(88) Nora, *Les Lieux de mémoire*, I, p. XXIII.

المسيرة التساؤلُ المُثار على الدوام، حول ما هي الجمهورية. وبطريقة أكثر خصوصية، بشّرَ مؤسسو **الحوليات** بالذهاب والإياب بين الحاضر والماضي. التقريب بين عمّال المعاصرة ومحترفي الماضي، حقاً، لكن من دون نسيان أن «عدم فهم الحاضر يُولدُ حتماً من جهلِ الماضي. لكن ربما لا يقلّ عبثاً الهلاك في فهم الماضي، إذا لم نكن نعلم شيئاً عن الحاضر»[89]. كانت تلك طريقة في إعادة وضع المؤرّخ في غمرة السجالات الفكرية وفي الوضع الاجتماعي.

تواريخ قومية

على امتداد قرن كان بقوة شديدة قرن القوميات، ارتبط التاريخ القومي بالكتابة باسم المستقبل ارتباطاً وثيقاً. في حالة فرنسا، كان المقصود مستقبلاً سبق حصوله من قبل، لكنه فائت أو ضال أو مفقود، لكنه ناقص على كل حال. كانت ثورة العام 1789 قد حدثت أساساً، لكن وعودها لا تزال بانتظار القدوم. نحن هنا أيضاً بين الـ **من قبل وليس بعدُ.**

لننطلق من الجيل الليبرالي في عام 1820 : الجيل الذي زرع راية الإصلاح التاريخي، بانتسابه على وجه الدقة إلى الأمة. مع هؤلاء الشباب تنفتح فترة نشيطة، مبتكرة، وساذجة أيضاً، لكنها مجدِّدة فكرياً، هي أيضاً أوّلُ مطالبة وتعبير عن التاريخ ـ العلم، لا التاريخ ـ الفن. الأمة بالنسبة إليهم في آن واحد بداهة، وسلاح

---

(89) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (Paris: Armand Colin, 1993), p. 95. Sur l'importance du jeu passé/ présent, Olivier Dumoulin, *Marc Bloch* (Paris: Presses de Sciences Po, 2000), pp. 264- 276.

سياسي، ومجمل إدراكي، وبرنامج تاريخي. بداهة، بما إن معنى الثورة نفسه الذي أقامَ على وجه الدقة بدلاً من ومكان الملك ـ الذي «تقيم الأمة بأجمعها» في شخصه، كما كان يُقال، الأمة بوصفها «الوعاء الصوفي للسيادة»[90]. ومن هنا مشكلات (ذات مدة طويلة) التمثيل التي تنتج عن هذا الاستبدال العنيف لمطلق بمطلق آخر. كيف ندراك ونخدم هذا المطلق، كيف نجسّده؟ وجب على المؤرّخين على امتداد القرن، أن يحاولوا فهم هذه اللحظة المُؤَسِّسَة، وبالتالي تسجيلها ومنحها معنى الديمومة الطويلة لتاريخ فرنسا: نحو البداية وكذلك نحو النهاية. من هنا، في الواقع، خرج المفهوم الحديث للتاريخ وحدّد مهمّة (بل رسالة) المؤرّخ. من هنا أيضاً انطلق فرانسوا فوريه (François Furet) جاعلاً من نفسه قارئ مؤرّخي القرن التاسع عشر، من أجل «تفكير» الثورة الفرنسية[91].

الأمة سلاح. ضدَّ ميثاق العام 1814 وتكراره تاريخاً لفرنسا ملكياً بصورة مركزية إن لم تكن حصرية، كان من الأمور الأساسية بيان أن «كتلة الأمة كلها» كانت ممثلة التاريخ وأنّ المسيرة الطويلة بوجه خاص للحكومة الثالثة كانت قد بدأت في القرن الثاني عشر. كانت تعمل في الواقع استمرارية أخرى، مثقلة أكثر وبصورة مختلفة بالتاريخ وخصوصاً أكثر غنى بالمستقبل من تعاقب الأسر الملكية وحده. لقد جاءت سنة 1789 في نظر أوغسطين تييري (Augustin Thierry) تضيء «الثورات القروسطية»، وسنة 1830 في طريقها لمنح المراقب وجهة النظر «القصوى» هذه التي يظن أنّ تحت عَينيه انطلاقاً منها «النهاية السماوية لعمل القرون المنصرمة منذ القرن الثاني

(90) Marcel Gauchet, dans: *Les Lieux de mémoire*, sous la dir. de Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1984-1986), II, *La Nation*, 1, p. 285.

(91) François Furet, *Penser la révolution française* (Paris: Gallimard, 1978).

عشر»[92]. لقد أتمَّ تموز/ يوليو 1830 تموز/ يوليو 1789. ذلك هو معنى الوضوح: ننطلق من الحاضر، الذي كان لا يزال حتى الأمس مستقبلاً، حتى نحو ماض شديد البعد، وتساوي سنة 1830 عملياً نهاية التاريخ. عند هذه النقطة بالذات، يمكن للبرنامج السياسي (الملكية الدستورية) والتقدّم المنهجي أن يلتقيا وأن يسيرا يداً بيد.

لكتابة هذا التاريخ الجديد، تاريخ المواطنين، والرعايا، والشعب بكلمة واحدة، الذي «لا يزال مدفوناً تحت غبار المقالات الإخبارية» في تلك الحقبة، يجب في الحقيقة البدء في قراءة الوثائق الأصلية وسوف يجب بسرعة شديدة الذهاب إلى دور المحفوظات. الصحافي يتحول إلى مؤرّخ. إذا عثر ثانية ولكن مع أسئلة أخرى على الدراية القديمة لأتباع جان بولاند والبنديكتيين في سان مور، فإن تييري يتأمل أيضاً فالتر سكوت والرواية التاريخية (إنه كلّ النقاش حول «اللون المحلي»)[93] يمكننا بعد ذلك الابتسام من سذاجة المؤرّخ الذي يفكر أن باستطاعته أن يمفصل بمثل هذه البساطة السياسي والعلمي، وهو يراهما يسيران معاً. يبقى أن المسألة القومية أعطت طابع هذه الحركة التي مأسستها بعد العام 1830 ملكية تموز/ يوليو، قبل أن تلتقي الذهول عام 1848. لم يكن التاريخ إذن قد انتهى، ولا هو حتى في طريقه للاستكمال. كيف نكتبه إذن: والثورة لم تكن قد انتهت ووجهة النظر كانت قد تشوّشت؟

ينطلق ميشليه، هو أيضاً، من «صاعقة تموز/ يوليو» 1830، التي وقد خططت الليل، هي هذه اللحظة من النعمة، من الوضوح

(92) Augustin Thierry, «Considérations sur l'histoire de France,» dans: *Oeuvres complètes* (Paris: M. Lévy, 1868), t. IV, p. 145.

(93) Carine Fluckiger, «Le Moyen âge domestiqué. Les Historiens narrativistes et la couleur locale,» *Equinoxes*, no. 16, 1996, pp. 27-37.

الكامل حيث يتكشف التاريخ، مثلما هو الأمر في رؤية صوفية، في كليته، يتكثف ويتخذ معنى[94]. تستطيع كسْرَة عام 1789 أن تُعرف وتُدمج بصورة كاملة في آن واحد، حتى أنها ربما تستأنف «طريق السنَّة». تنتج عدة نتائج مهمة عن هذا اللقاء مع الأمة بوصفها «روحاً» وبوصفها «شخصاً». أولاً، ثمة تحوّلٌ في دفتر شروط المؤرّخ: إليه يعود من الآن فصاعداً أن يبرِز ما لم يكن مرئياً على الفور، لا أسرار الكبار بقدر همسات المجهولين أو حتى صمت التاريخ. ولكن، من أجل أن يكتشفها وأن يتمثَّلها، لم يعد بإمكانه الاكتفاء بتحريك غبار المقالات الإخبارية وحده، بل يجب عليه بصورة حاسمة «أن يغوص» في ودائع المحفوظات. وبلغة ميشليه القوية، على المؤرّخ، مسّاح قاعات المحفوظات وزائر الموتى، في الحقيقة، أن يعرف سماع «همسات الكثير من الأرواح المخنوقة»: كلّ هؤلاء الموتى الذين استدان الحاضر منهم. هذه المراثي الجنائزية، التي هي (أيضاً) من علم المعرفة، ترفض الانقطاع بين الماضي والحاضر، باني التاريخ الحديث. إن رئيس القسم التاريخي في المحفوظات القومية بوصفه قارئاً كبيراً لفيرجيل، هو أيضاً عرّاف (vates)، لكنّ هذا الوضع وهذا الصعيد هما طريقته في التفكير نظرياً حول التاريخ.

بعد ذلك، الأمة كشخص حيّة: إنها في آن واحد موجودة هنا وفي صيرورة مستمرة، إنها إخفاقات ووعود، ماض ومستقبل، ولكنها بوجه خاص، في لغة استعادها فيكو، «عمل الذات حول الذات» مضطرد. ومن ثمَّ، لا وجود لشيء «محتوم» في تاريخها: لا «الأرض» ولا «العرق» ولا أيّ حتمية أخرى. إنها حرّية: تاريخ

---

(94) François Hartog, «L'Oeil de l'historien et la voix de l'histoire,» *Communications*, no. 43 (1986), pp. 55-69.

مفتوح. فضّل ميشليه ضدّ التواريخ «المادية قليلاً جداً»، أو «الروحانية قليلاً جداً» تاريخاً ينتبه إلى «التشابكات» (في الهيئات أو المستويات أو العوامل)[95]. هذه الرؤية وهذا الاستخدام للأمة بوصفها منظمة معقدة امتلكا قدرة استكشافية لا مراء فيها، بما أنهما دعوة دائمة لاستعادة، لدفع بعيداً أكثر، لتدقيق، وبكلمة لتعقيد التحليل: لجعل فرنسا إطاراً تجريبياً ومشكلة. هذا بالضبط ما سيحاول القيام به فرنان بروديل في **هوية فرنسا**، منتسباً إلى ميشليه (مع اتخاذه مسافة منه)، لكننا سنكون بعد قرن ونيف وثلاث حروب بعد ذلك: «أحبّ فرنسا بالحماسة نفسها، المتطلبة والمعقدة، التي يحبها بها جول ميشليه [...]. ولكن قلما سيتدخّل هذا الحماس في صفحات هذا الكتاب. إنني أجعله بعناية بعيداً عن ذلك»[96].

كان هناك من قبل، من حول العام 1870، مشروع فوستل دو كولانج الذي لم ينجح في التطوّر بصورة كاملة[97]. إن صباحات تموز/ يوليو بعيدة أساساً ووعود العام 1789 أشدّ بعداً أيضاً؛ لم يتوقف التاريخ: فقد أعقب عام 1830 عام 1848، والجمهوريةَ انقلابُ الإمبراطورية، «السلطوية» أولاً، والليبرالية في النهاية. سيدان (Sedan) والكومونة سيكونان عما قريب هنا. رافقت مسألة الثورة فوستل طوال حياته العلمية. وقد استخدم بصددها استراتيجية مزدوجة من التقليص. لقد كان ثمة، خلال مجرى التاريخ في العصر القديم مثلما هو الأمر في الأزمنة الحديثة، بلا توقف، ثورات، لكن

(95) Jules Michelet, «Préface de l'Histoire de France,» dans: *Oeuvres complètes* (Paris: Flammarion, 1974), t. IV, pp. 13 sq.

(96) Braudel, *L'Identité de la France*, t. I, p. 9.

(97) François Hartog, *Le 19e siècle et l'Histoire. Le Cas Fustel de Coulange*, nouvelle édition (Paris: Éditions du Seuil, 2001).

الثورات ليست ما نظنها اليوم: في الواقع، يتغلب ما يخص اللامرئي فيها على ما هو مرئي وفي اللحظة التي «تنفجر» فيها ثورة ما، تكون في الواقع قد انتهت أصلاً. زمان الحدث قليل الأهمية.

كان كتاب **المدينة القديمة** (المنشور في عام 1864) أصلاً تاريخ المؤسسات السياسية، لكنها الخاصة بالقدماء، أي دراسة الثورات المتعاقبة التي قادت حتى تكوين المدينة. لأنه من أجل فهم المدينة، يجب الانطلاق من فحص الأصول، ومن ذلك يُستنتج أن أوائل المؤسسات الإنسانية كانت تملك أسساً دينية: الاعتقاد الأول الذي لم يكن الموت بموجبه نهاية كل شيء كان في جذر أول علاقة اجتماعية (تفترض عبادة الموتى في الحقيقة الأسرة، في حين يمثل قبر الجدّ أول شكل من الملكية الخاصة). كان الخصم لا يزال روسّو واصطناعية العَقد.

ثلاث نتائج تُستخلص من هذه الفرضية: الضرورة بالنسبة إلى المؤرّخ «أن يبسط أبحاثه على مساحة واسعة من الزمان»، بما أنه لا تاريخ إلا في المدة الطويلة. الموضوع المفضل للمؤرّخ بعد ذلك هو تماماً ما يسمّيه فوستل «المؤسسات» (يجب أخذها بالمعنى الاشتقاقي للكلمة أي كل ما يؤسس الحياة في المجتمع): فتكوينها «بطيء، وتدريجي، ومنتظم»، ولابد من الكثير لكي تتمكن من أن تكون «ثمرة حادث عرضي أو ضربة مفاجئة». ومن ثمَّ فهي ليست على الإطلاق «عمل إرادة إنسان، ولا تكفي إرادة شعب بأكمله لإنشائها» ولا يسهم العنف إلا «في القليل» في تأسيسها[98]. وفي النهاية، يصنع البشر قليلاً تاريخهم. وكان على **تاريخ المؤسسات السياسية في فرنسا**

(98) Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (Paris: Hachette, 1875), introduction, p. 2.

القديمة (الذي لن ينهيه والذي تخلى عنه) أن يكون شيئاً ما مثل **هوية فرنسا** لفوستل. ألم تقم من ثمَّ هذه المدّة الطويلة الفوستلية، بمفردات المؤسسات، وكقضية المأسسة، في السير على طريقها حتى بروديل؟ حقاً مع نقلات مهمة، بما إن المؤرّخ قد غاص من الآن فصاعداً نحو أعماق أخرى. يكتب بروديل: «إن التاريخ ذا المدّة الطويلة هو على هذا النحو ضربٌ من مرجع لا يحكم بالعلاقة معه كل مصير على نفسه بل يتموضع ويشرح نفسه. [...] ذلك يعني اتخاذ قياس غير معتاد لفرنسا، وإثراء تاريخها. ألا يحدّ (لا أقول يلغي) الدخول في ما يمكن أن يكوّن هويتها. [...] في آن واحد حرية ومسؤولية البشر؟»(99).

تحمِل مقاربة فوستل، أخيراً، مثلما كان فيليب آرييس (Philippe Ariès) قد كشف، على إبراز مختلف الحِقب وتهتمّ بمنحها معنى، من خلال تبيان تماسكات المجموع الذي تؤلف المؤسسات نتيجتها وتعبيرها. إختلافات «جذرية» بين الشعوب القديمة والمجتمعات الحديثة، اختلافات بين فرنسا القديمة وفرنسا الحديثة. إذا لم يكن فوستل من جهة تدبير التاريخانية الحديث ومستقبليته، فإن كلّ عمله ينطلق من ملاحظة أن التدبير القديم **للتاريخ الرسمي** لم يعد صالحاً أبداً: فالحقب تختلف. وللعثور بالضبط على ضروب المنطق الخاصة بكلٍّ منها إنما كرّس جهده. هناك انقطاع في التاريخ، لكنها ليست الطوارئ السطحية التي تؤلف علاماتها الحقيقية. إذا لم يعد الماضي يضيء المستقبل، فإن فوستل يقاوم مع ذلك فكرة كتابة تاريخ لفرنسا يمكن أن يضيء المستقبل فيه الماضي بصورة كاملة. أما بالنسبة إلى الحاضر، فإنه يعلن، بعد العام 1870، أنّ على المؤرّخ

(99) Braudel, *L'Identité de la France*, t. II, p. 431.

كي يقوم حقاً بعمل مؤرّخ، أن يبدأ «بنسيانه». حينما نشر في عام 1875 أول مجلد من كتابه **المؤسسات السياسية**، لم يكن يضع غاية واضحة لعمله سوى الإسهام «في تقدّم العلم التاريخي ومعرفة الطبيعة البشرية». والتقدم الوحيد المُعلن هو تقدّم الدراسات. إنه هو أيضاً، موضوع بين استحالتَين: استحالة الماضي مثل استحالة المستقبل.

لا يُقرع أي بوق وطني ولا يرتفع أي جرس للموتى: فلم يكن المقصود من حيث المبدأ إلا العلم والمعرفة. نحن شديدو البعد عما سيصرخ به بعد ذلك بقليل موريس باريس. لكن ثمة فارق حتى بالعلاقة مع غابريال مونو (Gabriel Monod). في عام 1876، بعد عام من ذلك، قدّم مونو في الحقيقة العدد الأول من **المجلة التاريخية**: لم يكن الموضوع موضوع تاريخ قومي بوصفه كذلك، بل مجموعة تستهدف «الإسهام في تقدّم الدراسات التاريخية»، بتبني «وجهة نظر علمية بصورة صارمة». المقصود هو التحليل وليس التركيب. التركيب، كما سبق وذكرنا من قبل، سيأتي: إنه سيكون سابقاً لأوانه. لا يحول ذلك وأن يملك المؤرّخ بوضوح دوراً اجتماعياً، كما يمكن أن نقول اليوم، ومسؤولية. وإليه يعود أن يكون الواصل (مَن يصنع الجسر تحديداً) بين ماضي فرنسا وحاضرها: فمهمته أن يفهم وأن يشرح «الرابطة المنطقية التي تربط فترات التطور كلها» للبلد: من الأمس حتى اليوم. ومن هنا يستخلص أن التاريخ يملك «أهمية قومية» كي يعيد للبلد «الوحدة والقوّة المعنوية اللتين يحتاج إليهما»[100]. نقيس المسافة بالعلاقة مع الانسحاب (المعلن) الفوستلي: أمرٌ آخر مقام المؤرّخ، وأمرٌ آخر أيضاً ما نعنيه بـ «تقدم» الدراسات التاريخية. لا يزال يوجد شيء ما من برنامج تييري (لكنه يقلّ فتحاً أو سذاجة)، لكنَّ شعار المعالم (monumenta) الألمانية

(100) Gabriel Monod, *Revue historique*, no. 1 (1876), éditorial.

خصوصاً، التي تربط الدراية وحب الوطن (sanctus amor patriae dat animum)، لا يمكن تجاهله، حتى ولو كنا نبغي التميّز عنه. إن مؤرّخ مونو (Monod) جمهوريّ النزعة: فهو يجهد ألا يتخلى عن الماضي ولا عن المستقبل، ولا أن يستسلم لهذا أو لذاك من المقولات الثلاث.

حين جاء بعد بضع سنوات من ذلك إرنست لافيس، المواجهة المختارة من قبل نورا، نحن بين حربَين: الحرب التي خُسِرَت والحرب التي يجب الإعداد لها. سيذكر لوسيان فيفر بسخرية رفضه «تاريخ مهزومي العام 1870»، و«احتياطاته المرتعدة» وميله «شبه الحصري إلى التاريخ الدبلوماسي»[101]. حقاً، صار تاريخ فرنسا منذ إقامة الجمهورية، تاريخ «أمة منجزة»: حلت سنة 1889 محلّ سنة 1830 بوصفها وجهة نظر يمكننا منها تأملها وبسطها وتعليمها. ولكي نستعيد مرة أخيرة التقطيع الكبير **من قبل وليس بعد**، فإنَّ الـ **من قبل** (المحمول من قبل الثورة) و الـ **ليس بعد** (الإقامة الكاملة للجمهورية) يلتقيان ويستكملان في عام 1889. حتى ولو بقي الكثير مما يجب عمله، فقد خرجنا من اضطرابات الانتظار. لا يستطيع التاريخ القومي إذن إلا أن ينتصر، هو الآخر، وصار لافيس الذي جعل من نفسه المبشر به، (مع أتباعه) رمزه الدالّ عليه.

إذا لعب التركيب اللافيسي سياسياً وتربوياً دوراً كبيراً، فهو فكرياً ضعيف. وهذا الانتصار هو أيضاً خاتمة الإبداع. فما إن جُسِّدت الأمة حتى بقي «أن توضع في بطاقات»[102]. يجب في الأساس، استكمال رفع الحدود التاريخية التي كانت تقسم ماضي فرنسا (إلى ما

(101) Febvre, *Combats pour l'histoire*, avant propos, p. v.

(102) Nora, *Lieux de mémoire*, II, 1, p. 327.

قبل وما بعد الثورة) من أجل حمل كلّ ماضيها على القيام بخدمة الدفاع عن حدودها، الجغرافية هنا، بانتظار التمكن من دفعها (إلى ما وراء خط الفوج (Vosges)). هو ذا ما يخص البرنامج، الأقرب إلى أن يكون أصلاً أمر استنفار. حينما اندلعت الحرب، كان أكثر المؤرّخين شباباً قد استنفروا فعلاً وكان معظم الآخرين يعتبرون أنفسهم «مستنفرين في الخدمات الداخلية»، حسب تعبير شارل بوتي - دوتايي (Charles Petit-Dutaillis).

حدث بعد ذلك، في ما بعد ضربة 1914، شرخ في نظام الزمان: ثغرة. فبعد الفجور الدموي للأمم المتحاربة، تُتَرجِمُ عشرينيات القرن الماضي، من وجهة نظر التاريخ، إما بتراجع القومي باتجاه الاجتماعي، وإما باستثمار مفرط له، وهما استراتيجيتان مختلفتان بصورة عميقة من أجل ربط الماضي والمستقبل. بول فاليري «اليائس من التاريخ» الذي لم يعرف أن يتوقع شيئاً، وهو شاهِدنا الذي استشهدنا به من قبل، يطلقُ ويستنكر آنئذ هذا النتاج الخطير الذي يجعل «الأمم مريرة، عظيمة، غير محتملة وعبثية»[103]. كما لو لم يكن ثمة على وجه الدقة تاريخ آخر غير التاريخ القومي والتاريخ المُتأرّخ، الذي سيسخر منه عما قريب لوسيان فيفر.

ولكن حين صعد لوسيان فيفر في عام 1919 المنبر في جامعة ستراسبورغ، بدأ درسه الافتتاحي في طرح أن «التاريخ الذي يخدم» هو «تاريخ أجير. يا أساتذة جامعة ستراسبورغ الفرنسية، لم نعد المبشرين منزوعي الحذاء لإنجيل قومي»[104]، بل إن هذا الرفض

(103) Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel,* dans: *Oeuvres*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1960), t. II, pp. 921 et 935.

(104) Lucien Febvre, «L'Histoire dans le monde en ruine,» *Revue de synthèse historique* (février 1920), p. 4.

بالذات هو الذي سمح له بالإجابة، في النهاية، بالإيجاب عن تساؤله الأولي والمركزي: «هل لي الحق»، أي مرة أخرى الحق، في ممارسة التاريخ في «عالم مُحطّم»؟ إنه هو، هذا الرفض، الذي يجعل من المشروع استعادة المهنة و«وصل الخيط» وخصوصاً، أنه هو الذي سيفتح فضاء العمل والتساؤل من أجل تاريخ ـ علم، بحثاً عن إيقاعات أخرى، وأعماق أخرى، وأغراض أخرى: زمنيات أخرى. سيسكن فيه بعد سنوات عدّة من ذلك (بعد عام 1929) برنامج **حوليات التاريخ الاقتصادي**. لم يكن هذا الانسحاب من القومي، أو أيضاً كسوفه، يعني نسيانه أو هجرانه نهائياً، ونحن نعلم أنّ بلوخ وفيفر في ما بعد قد صمّما هما بالذات مشروعات لتاريخ فرنسا لم يتم في النهاية تحقيقها[105].

بالمقابل تماماً، انكفأ جاك بانفيل، وهو الآخر موسومٌ بحرب 1914 وقلقٌ من نتائجها، على القومي. كان **تاريخ فرنسا**، بخلاف التاريخ الجامعي، الذي نشره في عام 1924 نجاحاً كبيراً في المكتبات. إنه، وهو القائم على فكرة بسيطة تمَّ التعبير عنها في مقدّمة الكتاب بأن «بشر الماضي يشبهون بشر اليوم وأنه كان لأفعالهم دوافع شبيهة بدوافعنا»، محاولةٌ من أجل تنشيط نموذج **التاريخ الرسمي**. يؤلف التكرار والتشابه كما ينبغي الحافز التفسيري. يسجل في يومياته عام 1916، «سوف نموت من جهل ومن علم ماضينا، من التعصّب الديمقراطي الغبي الذي يسير بموجبه الزمان «توجد إذن

(105) قبل موته، كان مارك بلوخ يعمل على الإحاطة بالـ **جدّة** الفرنسية بواسطة المقارنة («لا يوجد تاريخ لفرنسا، يوجد تاريخ لأوروبا»). وفي درسه في الكوليج دو فرانس، في عامي 1945-1946 و1947، جهد لوسيان فيفر في الإحاطة بانبثاق وعي قومي. انظر: *Honneur et Patrie*, texte établi, présenté et annoté par Thérèse Charmasson et Brigitte Mazon (Paris: Perrin, 1996).

دروس التاريخ التي يجب أن تكون فوق ذلك «ذاكرة رجل الدولة»». المقصود إجمالاً تجنب المستقبل الذي نخشاه، بدفعنا الزمان خارج التاريخ. على تاريخ بانفيل أن يبيّن ضدّ التعصّب الغبي الديمقراطي، زيف تدبير التاريخانية الحديث: لا، الزمان لا «يسير».

بوصفه قارئاً ومعجباً ببانفيل (Bainville) في شبابه، لم يلتفت فيليب آرييس، الذي أفادنا عمله حول الموت كدليل من قبل، بعد «ثغرة» الحرب العالمية الثانية، وما يسميه هو «تمزقات 1940»، نحو التاريخ القومي. بل وقف بعناية على العكس جانباً. بدأ بكتاب **تاريخ الشعوب الفرنسية وموقفهم قِبَلَ الحياة منذ القرن الثامن عشر** (1948). وصار شهيراً مع كتاب **الإنسان أمام الموت** (1977) وانتهى، وهو يشرف مع دوبي، على كتاب كبير **تاريخ الحياة الخاصة** (1985). في عام 1958 أيضاً، ينشر جورج دوبي وروبير ماندرو (Robert Mandrou)، لا تاريخ فرنسا، بل **تاريخ الحضارة الفرنسية**، الذي تنتهي مقدّمته بهذه الجملة: «سيؤدي هذا الكتاب الوجيز دوره [...] إن سَمَح للقراء أن يدركوا على نحو أفضل، ما قد ثبت من قبل عشرة قرون من التاريخ، السمات الأصيلة لفرنسا اليوم، هذا ـ الشخص ـ»[106]. أي تذكير مزدوج، في صورة إيماءة، لكنها من الرصانة بحيث إنها تلميح إلى ميشليه (بسبب «الشخص»)، وإلى مارك بلوخ (من أجل **الطبائع الأصيلة للتاريخ الريفي الفرنسي**).

خلال أكثر من نصف قرن، لم يعد القومي على هذا النحو محرّك البحث: لا السلم الصالح ولا العمق الصالح. لا السلم

---

(106) Georges Duby et Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française* (Paris: Armand Colin, 1958). Mais en 1987, Duby participe à *l'Histoire de la France* publiée par Hachette, centrée sur le politique, dont il signe le premier volume, *Le Moyen âge de Hugues Capet à Jeanne d'Arc, 987-1460*.

الصالح التأريخي. فقد سبب الكثير من الأضرار وكانت قدراته الإدراكية تبدو مستنفذة. بالمقابل، كان الكمّي والمتسلسل القوتان المُحركتان لأشكالٍ متجددة من التاريخ ـ العلم، وكان أفقهما المادية التاريخية، وكأدوات لهما البطاقات الآلية ثم الحاسوب. غير أنه صار من الواضح، حول عام 1980، أن هذه النماذج العلمية، التي كانت المستهلك الأكبر للمستقبل والراسية بصورة صلبة في مفهوم التقدم (تقدم المجتمع مثل تقدم العلم)، تؤدي إلى نتائج متناقصة إن لم تكن تدور في فراغ. انفتح آنئذ زمان ركود، لحظة وقوف صارت فيه النظرة إلى وراء مشروعة: من أجل الإحاطة بالطريق الذي تم السير عليها، من أجل محاولة فهم أين نوجد اليوم ولماذا؟ كانت تلك طريقة في اتخاذ مسافة، بالمرور من الاستقبال إلى الاسترجاع: طفق الأفراد يبدأون بالاهتمام بالأنساب ومنشآت محفوظاتهم (مع نتاجها الرمزي، ثقافة المُنشأة). كان تدبير التاريخانية الحديث يفقد بداهته.

مثل سواه من الفروع العلمية، لم يفلت التاريخ من هذه الحركة، التي ليست إلا عنصراً من وضع المجموع المعروض في مجمله في صفحاتنا الأولى، لكنه لم يكن بأي حال من الأحوال مَن ابتدأها. إن إعادة إدخال المؤرّخ في التاريخ، المُمَارس والمعلن من قبل فيفر، والمُبجَّل من قبل مارّو (Marrou) وآرون (Aron) ضدّ التاريخ الوضعي، كان على كل حال قد أعدّ الميدان: بدا المؤرّخ مستعداً حسب تعبير بيغي للدخول «في الصف التاريخي»: «إنهم [المؤرّخون] لا يريدون أن يُمارس تاريخ المؤرّخين. إنهم يريدون تماماً استهلاك لانهائية التفصيل التاريخي. لكنهم لا يريدون أن يدخلوا، هم، في الحسبان في لانهائية التفصيل التاريخي هذه. إنهم لا يريدون أن يكونوا في الصف التاريخي. إنهم مثل الأطباء الذين لا

يريدون أن يكونوا مرضى ويموتوا»[107]. لقد انتهى الأمر مع الحصانة السياسية أو مع الإشراف من علٍ.

كانت تلك شروطاً شجعت على فتح فضاء من أجل تاريخ التاريخ، عرف نورا أن يصنع منه، كما رأينا، إحدى نقاط انطلاق تفكيره الذي أدى إلى **أماكن الذاكرة**. لم يضطلع بهذا الوضع التأملي، الكتابي التاريخي، لا نمطٌ واحدٌ من التاريخ ولا التاريخ وحده بالطبع[108]. على ماذا يجهد في الإجابة إن لم يكن، في جزء منه، عن هذه الحالة الجديدة، الموسومة بالتساؤل عن الزمنية، التي كانت حتى ذلك الحين نموذجية، والخاصة بتدبير التاريخانية الحديث؟ الضوء المسلط انطلاقاً من المستقبل ينخفض، وطوارئ المستقبل تزداد، والحاضر يصير المقولة السائدة، في حين أن الماضي الراهن - ذلك الذي ندهش من أنه «لا يمضي» أو أننا نقلق من أنه «يمضي» - يتطلب أن يُزار وأن تُعاد زيارته فوراً وإجبارياً. مع نتيجة أن التاريخ قد كفّ تماماً عن إمكان أن يكتب انطلاقاً من وجهة نظر المستقبل (أو من مختلف أقانيمه) أو باسمه: التاريخ المعاصر أولاً، ولكن، تدريجياً، ليس وحده وحسب.

سوى أنه وجب انتظار ثمانينيات القرن الماضي هذه بالضبط لملاحظة عودة القومي (ليس في فرنسا وحدها) وإعادة استثماره (فكرياً، سياسياً) مع نشر رشقة كاملة من التواريخ القومية خصوصاً. أليس في ذلك بعض المفارقة في هذا التزامن بين لحظة حاضرية

---

(107) Charles Péguy, «L'Argent suite,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, t. III, p. 883. Henri-Iténée Marrou, «De la logique de l'Histoire à une Ethique de l'historien,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 54 (1949), pp. 248-272.

(108) François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* (Paris: La Découverte, 1995).

وإنتاج التواريخ القومية؟ ففي حين وحَّدَ القرن التاسع عشر الأمة والتقدم بصورة قوية، كيف حدث أننا نعود إلى الأمة حين يكون التقدّم في وضع سيء؟ ما الذي بقي من الأمة؟ أمة، لم تعد استقبالية، بل استرجاعية وحنينية، ملجأ على وجه الإجمال، لكنها أيضاً شكل من التاريخ يودّ أن يتمكن من أن يلمَحَ مجدّداً من جانب **التاريخ الرسمي**؟ أحياناً على وجه اليقين. أم لعلّها طريقة في اعتبار الصعود التذكاري، باقتراح جواب، صريح نسبياً أو قصدياً، عن التساؤل المتعلق بالهوية؟ لكن هل يستطيع المؤرّخون أن يصيروا مُجَدّداً معلمي الأمة (على طريقة لافيس) أو جمهورية جديدة (على طريقة كلود نيكوليه (Claude Nicolet))، حتى بوساطة التلفزيون؟ أم أن عليهم ألا يكونوا سوى كتاب مذكراتها الأفضل معرفة من غيرهم، لكنهم بعض غيرهم؟

التُمِسَ من فرنان بروديل، في سنواته الأخيرة، هو الذي أتى، ويالها من مفاجأة، على نشر الجزء الأول من **هوية فرنسا**، أن يتحمل أعباء هذه السلطة بين التاريخ والذاكرة. حتى ولو لم يتم تناول فرنسا **الخاصة به** بوصفها شخصاً، بل بُنيَت بوصفها موضوعاً تاريخياً. إنه لا يبحث عن أيِّ جوهر يجب العثور عليه في الماضي أو يجب تحقيقه في المستقبل، بما إن **الهوية** هي، بالضبط، في المدّة الطويلة: إنها ليست حتى هنا أو سوى هذا. «إنها هذا المد والجزر، هذه الأمواج العميقة لماضي فرنسا الذي أحاول أن أستبينه، أن أتابعه لكي أحكم على الطريقة التي يصبُّ بها في الزمان الحاضر، مثلما تصبُّ الأنهار في البحر»[109]. هكذا، فإنّ ما يبدو في نهاية مطاف بروديل المؤرّخ أكثر تمرّداً على التحليلات التي كان قد اقترحها مع

(109) Braudel, *L'Identité de la France*, t. I, p. 16.

دويٍّ ونجاح منذ عام 1949، هذا التاريخ ذو النفس القصير، السطحي، وبإيجاز التاريخ القومي، كان قابلاً للتبرير هو الآخر أيضاً، بالمدّة الطويلة، إلى درجة منحه في الإجمال وجهه الأشدّ تعبيراً والأشدّ حقيقة. إذا لم يظهر الكتاب إلا في عام 1986، فإن الحدْسَ الأول يعود إلى تجربة أسير الحرب في عام 1940: «نحن المهزومون، على طريق الأسر الظالم المفتوح فجأة، كنا فرنسا الضائعة، مثل الغبار الذي تنتزعه الرياح من الرمال. تبقى فرنسا الحقيقية، فرنسا الذخر، فرنسا العميقة وراءنا، وستبقى، ولقد بقيت. [...] منذ هذه الحقبة التي صارت بعيدة، لم أكفّ عن التفكير في فرنسا ما في العمق، كما لو أنها مختبئة في ذاتها، تجري على منحدرات تاريخها الخاص بها، مرغمة على الاستمرار بأيّ ثمن. من هذا الافتتان ولد العنوان الغامض الذي اعتدتُ عليه شيئاً فشيئاً»[110]. تاريخ إنسانٍ مهزوم، على وجه الإجمال، لزمه أربعون عاماً ليتمكن من إعادة استثمار القومي بصورة أخرى.

أما بالنسبة إلى **تاريخ فرنسا**، الذي أشرف عليه أندريه بورغيار (André Burguière) وجاك ريفيل (Jacques Revel)، فقد أحلّ محلّ «حكاية الأمة الكلاسيكية من الأصول حتى أيامنا»، «مسيرة ثيماتية ومنطقية». ليس المقصود بأيِّ حال «أن نحكي» فرنسا مرّة أخرى، بل أن نقاطع الحكاية المعهودة، بالتساؤل عنها انطلاقاً من الحاضر في كلِّ مرّة، «من أجل محاولة العثور على الخصائص الأصلية للمجموع القومي في تكويناته وفي تحوّلاته»[111]. ليست مسيرتهما

(110) المصدر نفسه، ص 18.

(111) *Histoire de la France*, sous la direction d'André Burguière et Jacques Revel (Paris: Édition du Seuil, 1989), préface, pp. 18 et 19. Les «caractères originaux» sont évidemment une discrète allusion à Marc Bloch.

غائية، غائية بصورة استرجاعية، بل هي تراجعية. هنا أيضاً، يقدِّمُ الحاضر نقطة الانطلاق ووجهة النظر ونقطة الوصول من أجل مساءلة القومي.

وبصورة أعمّ، فإن مقاربة الكتابة التاريخية، نظراً لحرصها الواضح على الإحاطة بالمفترضات، والتساؤل حول الأدوات والمقولات المستنفرة، تأتي بإسهام في هذه المعالجة الجديدة للقومي[112]. لقد استغلّ كتاب **أماكن الذاكرة** إلى أبعد حدٍّ هذا المنظور حتى دمجه، ولقد ألححنا على ذلك، حسب تدرّج نشر أجزائه، كتابة تاريخ مسيرة الكتاب نفسه، مما أدّى إلى توسيع مفهوم **المكان**. مع أنماط تناول القومي هذه بوصفه مشكلة، نقطع الصلة على كلِّ حال مع كافة التواريخ ـ الذاكرات القومية المكتوبة من وجهة نظر المستقبل. وعلى النقيض من التاريخ المنهجي (الذي لا يتحدث عنه أبداً، لكنه يفكر به على الدوام)، صار الحاضر ـ صراحة ـ المقولة السائدة (والكافية ؟).

الاحتفاء بالذكرى

لقد حوّلت **أماكن الذكرى** وهي تستجيب لموجة الذكرى، متوقعة سعتها وقوّتها مثل توسيديد حين تعرف منذ اليوم الأول أهمّية الحرب التي كانت تبدأ في اليونان، الأسئلة التي كانت تنطوي عليها أولاً، إلى نمط من التساؤل عن الطريقة التي كتبت بها تواريخ فرنسا الرئيسة. كيف كان الماضي، في بعض اللحظات الجوهرية، (أيُّ ماض وأيّ شيء من الماضي؟) قد استُعيدَ في الحاضر، ليُصارَ إلى

(112) انظر مثلاً: *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, sous la dir. de J. Boutier et D. Julia (Paris: Éditions Autrement, 1995).

جعله ماضياً ذا معنى. من دون أن يغرب عن باله أنه بعد أن تابع هذه الجريانات وهذه الاستعادات المتعاقبة للماضي في الحاضر، التي نظمتها كتابات بليغة، كان هدف نورا الثابت بصورة واضحة منذ البداية، العودة إلى اليوم، ليحاول وقد اكتملت معلوماته بفعل هذه الاستدارة الطويلة، أن يفهمه وليجعله يُفهم على نحو أفضل. إننا ننطلق من الحاضر إلى الحاضر، لمساءلة اللحظة الحاضرة.

كان بوسع نورا وقد انطلق من الدهشة أمام النجاح المعاصر لظاهرة الاحتفاء بالذكرى، أن يضيء في نهاية مطافه، ما سمّاه «قلبُ حركية الاحتفاء بالذكرى». لا نكفّ عن الاحتفاء بالذكرى، باسم ثلاثية الذاكرة والهوية والتراث، ولكن معنى الكلمة هنا أيضاً قد تغيّر. على غرار الذاكرة ومثل التراث، الذي سوف نتابع مطافه في الفصل القادم. الاحتفاء بالذكرى؟ إنه دينيٌّ أولاً. «افعل ذلك في ذكرايَ»: في اللحظة ذاتها التي حدث فيها، يتضمنُ العشاءُ الأخير، وهو يمنح نفسه دفعة واحدة كما لو كان ذلك من أجل الاحتفاء بذكراه، الغيابَ، أي أيضاً الحضور اللامرئي لذلك الذي لا يجب من الآن فصاعداً أبداً الكفّ عن تذكره وتقليده. أما الشعائر الملكية فهي تستدعي من ناحيتها منطقاً آخر، يريد أن يلحّ على الاستمرارية: «مات الملك، عاش الملك». أعادت الثورة والجمهورية الاحتفاء بالتذكار الذي صار بنقل القدسية قومياً وجمهورياً وعلمانياً.

صار لدينا «14 تموز/ يوليو»، حيث تتجاوب سنوات 1880 و1789 و1790 وتتناوب الحسم[113]. كان بيغي قد عرف قول ذلك بصورة مدهشة في كليو: «كانت السيطرة على الباستيل عيداً محضاً،

---

(113) Christian Amalvi, «Le 14-juillet,» dans: *Les Lieux de mémoire*, I, pp. 423-434.

كان ذلك أول احتفال، أول تذكار وإن صحّ القول أول عيد ميلاد السيطرة على الباستيل. [...] لم يكن عيد الاتحاد هو أول احتفال بالتذكار، بل أول عيد ميلاد للسيطرة على الباستيل. إنها السيطرة على الباستيل التي كانت أول عيد للاتحاد، اتحاد قبل الأوان»[114]. اليوم، صارت هذه السمة قاعدة: كلّ حدث يتضمن الاحتفاء بذكراه. كان ذلك صحيحاً بالنسبة إلى أيار/ مايو 1968. وهو صحيح حتى الحدود القصوى بالنسبة إلى 11 أيلول/ سبتمبر 2001. مع كل آلات التصوير وهي تصوّر الطائرة الثانية وقد وصلت لتتحطم على البرج الثاني لمركز التجارة العالمي.

لكن سمة الاحتفاء بالذكرى المعاصرة، التي أبرزها نورا، هي طابعها «التراثي»: فهي إما متفجرة أو «مخصخصة»، حتى حين تجهد في الحصول على اعتراف الدولة، التي يصعب على إداراتها مواجهة التراث الغازي[115]. وبصورة أدقّ أيضاً، كما يُشخِّص نورا، إن الأمة كلها هي التي تتحوّل إلى تراث: «كما لو أن فرنسا كانت تكفّ عن أن تكون تاريخاً يقسمنا ليصير ثقافة تشبهنا»[116]. يبقى أن نعرف من هو هذا الـ **نحن**، ومن يقرّره، كيف ومِن حول ماذا؟ في هذه الحركة التي تقود من السياسي إلى الثقافي، كان نورا يكرر على كل حال انبثاق «قوميٍّ بلا قومية». هل كانت فرنسا نهاية القرن العشرين في طريقها إلى أن تصير أمة الثقافة (Kultur Nation)، في حين أن

---

(114) Péguy, «Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, t. III, pp. 1083-1084.

(115) Jean-Michel Leniaud, *L'Utopie française. Essais sur le patrimoine* (Paris: Éditions Mengès, 1992), pp. 115-150;

انظر أدناه، الفصل الخامس.

(116) Nora, *Les Lieux de mémoire*, III, 1, p. 29.

ألمانيا، التي استعارت زمناً طويلاً هذا الدرب جواباً عن غياب الوحدة السياسية، تجد نفسها من الآن فصاعداً أمة، ربما «على غير إرادة منها»، لكنها في الواقع غير قادرة على تلافي مسألة القومي؟ لو سيكون ثمة بداية تقاطع طرق تاريخي مثير للاهتمام، على قاع اندماج أوروبي.

لكي نقتصر على فرنسا، فقد انتقلنا على كل حال من ذكرى (جمهورية) استحالت تاريخاً، مع الجمهورية الثالثة وتحت سلطة لافيس، لتاريخ أو، كما يُقال بصورة عفوية، **ماضٍ**، يُعاش اليوم ويمكن أن يُقرَأ ويُستملك بصورة انتقائية من قبل هؤلاء وهؤلاء، بوصفه ذاكرة (بالمعنى الجديد)، تحت هداية «واجب الذاكرة»[(117)] أحياناً. سوف تطبع العشرون سنة الأخيرة إذن الانتقال من «الأمة التاريخية» إلى «الأمة التذكارية». وعلى طريقة رواية **البحث عن الزمان المفقود** لبروست، تنتهي **أماكن الذاكرة** عند الكتاب القادم الذي سيكون تاريخ فرنسا «الحقيقي»، وستكون هي هذا الكتاب الذي أتينا على قراءته! كما يمكننا كتابته، لا لوضع حولياتنا «في انسجام مع تقدم الفكر» بقدر ما هو من أجل تقصّي أزمة الزمان المُدركة عبر «القومي»، وتسجيل ذلك ووضع حولياتنا في انسجام مع أزمة التقدم.

لحظة «أماكن الذاكرة»

إذا أفادتنا **أماكن الذاكرة** كمدخل في السجالات بين التاريخ والذاكرة، وكذلك كأداة تنوير لإضاءة العلاقات بين التاريخ القومي وتدبير التاريخانية الحديث، فهي أيضاً كاشفة. إذا كانت تنتمي بالطبع إلى اللحظة التي تجهد في رسمها، فإن الطريقة ذاتها التي استخدمتها

(117) Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire* (Paris: PUF, 2002).

تعلمنا شيئاً إضافياً حول حاضرنا. إن الهمّ التاريخي الدائم الذي يجتازها، والمشار إليه من قبل، شهادة من الدرجة الثانية على نزعة الحاضر هذه على أن يتوْرخ نفسه.

على غرار الوحدة القومية التي أوجدتها الثورة التي يجب أن تكون في نظر لافيس نهائية ودائمة، فإنّ كتابَةُ **التاريخ** يقدم ذاته بوصفه التاريخ النهائي للأمة المنجزة، المُوَجَّه للحاضر وللمستقبل: ضربٌ من مكتسبٍ دائم. كان المقصود حقاً استكمال الجمهورية، لكن لا وجود لشيء أساسي يجب أن يتغير. كان ذلك لا يزال هو ما يريد أن يعتقده في عام 1921، حين حرّر وهو مريض خاتمة كتابه **التاريخ**، الذي وصل به حتى عام 1919. في حين أن **أماكن الذاكرة** تريد أن تكون تاريخ الحاضر، بصيغة الحاضر، دامجة واقعة أن الحاضر «صار مقولة فهمنا لأنفسنا».

إذا وجدت لحظة في **الأماكن**، فالـ **أماكن** إذن هي أيضاً **أماكن** هذه اللحظة، أو **أماكن** من أجل هذه اللحظة. تقترح الأماكن باعتبارها تاريخ فرنسا اليوم أيضاً (بصورة واعية تماماً) تاريخاً لحاضرنا. يستنتج من ذلك أن المؤرّخ لم يعد يستطيع أن يكون هذا العابر بين ماض ومستقبل، أباً روحيّاً على طريقة مونو أو نبيّاً على طريقة ميشليه، الذي كان يقرأ في الماضي المستقبلَ الذي حدث من قبل أو الذي يجب جعله يحدث ويعلن ذلك. إنه لا يكاد يستطيع أيضاً أن يستقر على طريقة فوستل في «نسيان» الحاضر أو إنكاره بالأحرى. عابرٌ هو، وكذلك هو، لكنه داخل دائرة الحاضر فقط، «بين الطلب الأعمى والجواب المستنير، بين الضغط العام والصبر الوحداني في المختبر، بين ما يحسّ وما يعرف»[118]. متواضع هو، ربما، لكنه صار أخيراً مؤرّخ الحاضر، بشرعية كاملة وبممارسة

(118) Nora, *Les Lieux de mémoire*, III, 1.

كاملة. أما بالنسبة إلى التاريخ، سواء أكان تاريخ الحاضر أو تاريخ فترات أخرى، فإليه يعود تحمّل المسؤولية بوصفه تاريخاً **بصيغة** الحاضر.

لكن الحاضر المعاصر والحاضرية اللذين يصحبانه ظهرا صعبَين على التناول. حتى أن طلب الذاكرة يمكن أن يُفسَّر بوصفه تعبيراً عن أزمة علاقتنا مع الزمان هذه وكذلك طريقة في العمل على الاستجابة لها. وإن كان مفهوماً أن الذاكرة التي يُطالب ويُنادى بها ليست نقلاً بقدر ما هي إعادة بناء لماض مجهول، منسيّ، مزيّف أحياناً، يجب عليها أن تسمح **باستملاكه** بصورة صريحة. سوى أنَّ نظرية المعرفة المبثوثة في **الأماكن** تطرح بل وتنادي في آن واحد بمركزية الحاضر (الذي هو عند الانطلاق وعند الوصول)، وتلتف عليها أو أنها تظن الإفلات منها. بأيّ طريقة؟ بجعلها على وجه الدقة من مرور الماضي في الحاضر، من استعادته الانتقائية، التي تميّز عمل الذاكرة، نقطة انطلاق عملية كتابته التاريخية: تحويل الذاكرة لا كمحتوى بقدر ما هي كشكل، إلى نمط مساءلة تاريخية لكتابة التاريخ.

في حين كان المؤرّخ الكلاسيكي يبدأ بطرح الفصل الواضح للاثنين. لا يجب على التاريخ أن يكون إلا علم الماضي، علماً محضاً، والمؤرّخ إلا عيناً تفكك وثائقه في صمت دور المحفوظات. وبالعكس، يقود منطق **الأماكن** إلى تصوّر المؤرّخ نفسه في ممارسة مهنته ذاتها، بوصفه مكان ذاكرة. نعثر مرة أخرى على الشخصية التي ألهمت ميشليه، بل وكذلك نورا، بوصفه مُصمِّم وناشر **مقالة في التاريخ الأناني**(119). على غرار شاتوبريان، الزائر الدائم لأماكن ذاكرته

(119) *Essais d'ego-histoire* (Paris: Gallimard, 1987).

هو نفسه ولنفسه، يصير المؤرّخ، هو أيضاً، «مكان ذاكرة»[120]. ينتج عن هذا الموقف وعن هذا الإدراك مسيرة الأنانية المؤرِّخة التي تدعو المؤرّخ إلى أن يجعل من نفسه في الدرجة الثانية مؤرّخ نفسه. إلا أنه لا يوجد غير كبار المؤرّخين.

ظاهرة، هي كذلك **أماكن الذاكرة** بمعنى أن مكان الذاكرة قد ازدهر: فقد انتقل بسرعة شديدة إلى الاستعمال وإلى الوقائع، إن لم يكن حتى إلى القانون. تصنيفٌ بصفة مكان ذاكرة قاعة الموسيقى **الأولمبيا** أو مقهى **لوفوكيتس**! جاء **المكان** لنجدة المَعْلم التاريخي، الزاخر والمُتجاوَز. يستطيع **المكان**، في ما يبدو، أن يقدّم له المقولة، ذات الاستعمال الأسهل والأسرع، التي لم يستطع مشرّعو الجمهورية الثالثة، بالطبع ولم يريدوا، تصوّرها[121]. لكن **المكان** كان يوجد فجأة مُستدركاً من قبل الظاهرة التاريخية التي قادت إلى إعداده والتي كانت تهدف إلى أن تسلط عليه بالمقابل الوضوح. يمكن للأداة الإدراكية التي يجب أن تفيد في الإحاطة بالاحتفاء الغازي بالذكرى وفي فهم أفضل له أن تصير هي نفسها عنصراً إضافياً في الجهاز، مدعوّاً لنجدة التراث والاحتفاء بالذكرى وأن ينضاف على هذا النحو إلى معدّات الحاضرية! ذلك برهان ظاهر على أن تشخيص نورا كان مصيباً، لكنه يغامر أيضاً في أن يرى المشروع وقد أُعيدَ إلى الراهنية وحدها واستهلكَ من قبل الظاهرة نفسها التي كانت قد ساعدته على الوصف وعلى الفهم.

---

(120) Henry Rousso, «L'Historien, lieu de mémoire, hommage à Robert paxton,» dans: *Vichy: L'Evénement, la mémoire, l'histoire* (Paris: Gallimard, 2001), pp. 453-480, où il montre comment Paxton est devenu «une sorte de lieu de mémoire».

(121) انظر أدناه، الفصل الخامس، ص 302 ـ 303.

ظاهرة من اليوم، **أماكن الذاكرة** هي كذلك أيضاً في تصميم الذاكرة التي توجد فيها قيد العمل. لنفترض لحظة مثل هذا التحقيق يتمّ في منتصف ستينيات القرن الماضي، لكان اللاوعي (زلة اللسان، النسيان المفاجئ، فقدان الذاكرة، الانتقال، الإنكار... إلخ.) يؤدي فيه على وجه الاحتمال الشديد دوراً مهماً. إن ذاكرة **أماكن الذاكرة** ذاكرة من دون لاوعي، إلا مجازاً، لا من حيث المبدأ، بل من حيث الواقع: أردت أن أقول المفهوم البلاغي للـ **مكان**. لا يستهدف المُحقق أن يتصيّد لامفكر **المكان** بل بالأحرى إعادة تكوين ما جعله قابلاً للتفكير. من هنا ربما بعض الصعوبة في قول «لا ـ أماكن» أو الأماكن «السيئة» للتاريخ أو للذاكرة القومية؟

ثم جاء عام 1989 الذي رمز له يوم 9 تشرين الثاني/ نوفمبر، مع انهيار جدار برلين، ونهاية الأيديولوجية التي كانت صُمِّمَت بوصفها النقطة الأكثر تقدماً للحداثة. لم تكن بأي حال نهاية التاريخ، ولا حتى بالمعنى الذي كان فرانسيس فوكوياما يعنيه، لكنه شرخ بكل تأكيد في نظام الزمان (في أوروبا أولاً، ثم تدريجياً في جزء كبير من العالم). منذ عام 1989، من الممكن فهم البحث عن علاقات جديدة مع الزمان كما حدث قبل قرنَين من ذلك حين كان نظام الزمان القديم وتدبير التاريخانية المرتبط به يتفتتان. المستقبل هنا على الدوام، هكذا وربما يغرينا القول إنه غير متوقع أكثر من أيّ وقت مضى.

أما بالنسبة إلى الماضي، فقد أدّت نهاية طغيان المستقبل أيضاً إلى نتيجة إحالته إلى عتامته، وجعله أيضاً ماضياً غير متوقع في جزء منه. لم يعد المقصود الاحتمال فقط، على النحو الذي حدّده ريمون آرون في نقده للسببية حسب سيميان[122]. هذا الماضي الواجب فتحه

---

(122) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle édition (Paris: Gallimard, 1986), p. 277: =

مجدّداً، الذي لم يكن خطياً ولا متواطئاً، كان ماضياً كنا سنتعرف عليه بوصفه ميداناً تتلاقى فيه مواضٍ كانت زمناً مستقبلات ممكنة: بعضها كان قد بدأ في أن يكونه، وأخرى حيل بينها وبين ذلك. لقد أشار إلى ذلك مؤرّخون وفلاسفة، مثل بول ريكور: وبحق(123). مما لا مراء فيه، أنها وهي تبيّن كيف أن بعض **الأماكن** قد تبلّرت، وأعيد تصميمها، وشُوِّهت، ونُسِيَت، أنشأت **أماكن الذاكرة** جردة نقدية لتاريخ ـ ذاكرة فرنسا. ولقد أشارت أيضاً نظراً لتنبهها إلى كلٍّ اقتصاد الماضي في الحاضر إلى نمط مرور ممكن بين الماضي والحاضر، بصورة قصدية، لنكرر ذلك مرّة أخرى، انطلاقاً من الحاضر.

صحبَت سنة 1989 أو أعادت اصطحاب الأمة إلى الصعيد الأول: كانت الأمة قد هوجمت أو كانت على الأقل مشكلة. وهو ما لم يكن متوقعاً كذلك، حتى من قبل الذين كانوا في أوروبا الغربية قد استعادوا صلتهم في السنوات السابقة بالقومي. ففي ألمانيا غير الموحّدة بعدُ، التي كانت تعرّف نفسها عفوياً بوصفها دولة «بعدَ ـ قومية»، شهدت ثمانينيات القرن الماضي كما سبق وذكرنا، ظهور تواريخ عدّة لألمانيا، في حين كانت الندوات حول الهوية الألمانية والاحتفال بالذكريات تتكاثر وذلك في حين أننا كنا مقتنعين ـ من جهتي الجدار ـ بالطابع الدائم للقطيعة بين الدولتَين. كانت **أماكن الذاكرة** في فرنسا تؤدّي في آن واحد إلى الاعتراف بحضور القومي

= «نعني بالاحتمال في آن إمكانية تصوّر الحدث آخرَ واستحالة استنتاج الحدث من مجموع الوضع السابق».

(123) Paul Ricoeur, *Temps et récit III* (Paris: Ed. du Seuil, 1985), p. 313, et Bernard Lepetit, «Le Présent de l'histoire,» dans: *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, sous la direction de Bernard Lepetit (Paris: Albin Michel, 1995), pp. 295-298.

وتحوّله العميق. لم تعد الأمة هي الأمة الرسولية، بل الأمة ـ التراث، أو أيضاً الأمة بوصفها ثقافة مشتركة، تنطوي على القومي من دون القومية، حيَّة، لكنها في سلام، في فرنسا التي بقي أن تحرث لها ذاكرتها مثلما يحرث المرء حديقته: كمتقاعد مسبق للتاريخ. كان هذا هو التحوّل الذي كانت **أماكن الذاكرة** تجهد في الحمل على رؤيته، وهي ترسمه وتصوغه. كانت ذاكرة **أماكن الذاكرة** هي هذا.

هل هذا مضمون أيضاً؟ هل هذا الانحراف من نموذج أمة إلى آخر بهذا الحسم ولا رجوع عنه؟ إنّ ما حدث في جزء كبير من أوروبا منذ عام 1989، بل وكذلك في الغرب يقود إلى ترك المسألة مفتوحة على الأقل[124]. كيف تعيش ألمانيا من الآن فصاعداً كأمّة مع ألمانيا شرقية أعيد صنعها من جديد؟ وأوروبا، ما الذي يمكن أن تكونه، في حين أنها تسير نحو التوسع القادم في عام 2004، مثل سفينة ثقيلة تتناقص قدرتها تدريجياً على المناورة؟ هل نسير نحو أوروبا ـ تراث، مؤسسة على جردة ما يجمع؟ أوروبا، حاضرية أكثر منها مستقبلية، لكن «التقدم» فيها يستمرّ مع ذلك في احتلال مكان مركزي[125].

كيف «نصنع أوروبا»، على الأقل تاريخها، لنستعيد عنوان سلسلة ولدت في عام 1989 من مبادرة خمسة ناشرين من لغات وجنسيات مختلفة تحت إدارة جاك لوغوف[126] (Jacques Le Goff)؟

---

(124) انظر: *L'Europe entre cultures et nations*, sous la direction de Daniel Fabre (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996), qui explore, en Europe, les trois termes: Patrimoine, identité, nation.

(125) Sur le rapport entre patrimoine et le présent، انظر أدناه، الفصل الخامس، ص 316 ـ 317.

(126) Il s'agit de Beck à Munich, Basil Blackwell à Oxford, Critica à Barcelone, Laterza à Rome et Bari, Le Seuil à Paris. Les livres sont publiés simultanément dans différents pays. A ce jour, dix-neuf titres ont paru.

مشروع إرادوي، بالتأكيد، بل غائي كما يقول بعضهم، وهم يأخذون عليه أنه يكرر بالنسبة إلى تاريخ أوروبا ما حدث في القرن التاسع عشر بالنسبة للتواريخ القومية[127]. يتحدث لوغوف، من ناحيته، عن «عنوان نشيط» للسلسلة: ممارسة التاريخ هي أيضاً طريقة في صنع التاريخ. أهي بسبب ذلك مجرّد إعادة تنشيط لتدبير التاريخانية الحديث، مع مستقبل جاء مباشرة ليضيء الماضي؟ لا، تلك ليست بالطبع وجهة نظر المدير الذي يرى أن «اليوم جاء من الأمس وأنّ الغد يخرج من الماضي». والذي يدقّق: «ماض يجب أن لا يشلّ الحاضر، بل يساعده على أن يكون مختلفاً ضمن الإخلاص وجديداً ضمن التقدّم»[128]. رُفضت إذاً أيضاً مستقبلية تدبير التاريخانية الحديث وماضوية تدبير التاريخانية القديم، من أجل الاحتفاظ بإمكانية حاضر هو في آن مختلف وجديد ومخلص. لوغوف ليس لافيس! ولكن كما هو الأمر بالنسبة إلى مونو، يستحسن أن يمفصل من حول موضوع التاريخ الأوروبي (وليس القومي) الماضي والحاضر والمستقبل. ومن أجل مثل هذا التاريخ، تتجلى المقاربة

---

(127) Voir, autour de cette question, le débat qui se poursuit dans la revue *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: Nicolas Roussellier, «Pour une écriture européenne de l'histoire de l'Europe», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no. 38 (1993), pp. 106-108; Jean-Pierre Rioux, «Pour une histoire de l'Europe sans adjectif», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no. 50 (1996), pp. 101-110; Jean-Clément Martin, «Pour une histoire «principielle» de l'Europe,» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no. 53 (1997), pp. 124-128; et le dossier «Apprendre l'histoire de l'Europe», fruit d'un colloque qui, selon les termes mêmes de J.-P. Rioux, devait «poser les principes de précaution scientifique, qui doivent entourer le volontarisme», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no. 71 (2001).

(128) J. Le Goff, préface. Cette page est reproduite dans tous les volumes de la collection.

بواسطة المدّة الطويلة بوصفها الأكثر إنارة. ومؤلف **حضارة الغرب القروسطي** (*La Civilisation de l'occident médiéval*)، ذلك الذي دافع عن فكرة قرون وسطى طويلة تمتد من القرن الثالث الميلادي حتى الثورة الصناعية، يشعر بنفسه هنا على راحته: فأوروبا جاءت من بعيد. إذا كانت هناك **هوية** أوروبية، فهي هنا ومن هنا إنما نملك أفضل الحظوظ في إدراكها.

أما بالنسبة إلى الأمة، سواء أوضعناها وراء، في ماض أسطوري أو بعيد، وتارة أماماً أو في آن واحد وراءً وأماماً، فإننا من جديد قد متنا باسمها أو في سبيلها[129]. لقد قتلت القوميات الإثنية كثيراً وبشراسة. وهذه العودات أو هذه التطلعات، شبه الهائجة، نحو القومي، ذات الشكل والكثافة المتباينَين، يمكن أن تربط في جزء منها بأزمة الزمان. إنها لا تُختزل بها ولا تتلاشى فيها، لكنها مركب من مركباتها، تعبير، وطريقة في الإجابة عنها أيضاً، سبق وقدمت من قبل للأسف براهينها. لكن **الجواب** يظهر متأخراً لاسيما وأن تدبير التاريخانية الحديث مع رايته المستقبلية أو القومية المستقبلية، قد فقد بصورة واسعة بداهته وقوّة جاذبيته.

---

(129) Voir les stimulantes réflexions du médiéviste Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

الفصل الخامس
تراث وحاضر

بعد الذاكرة، لننتقل إلى الأنا الآخر، التراث، مع، مرة أخرى أيضاً، سؤالنا نفسه: ما الذي عنته من وجهة نظر الزمان، ونظامه، حركة توسّع وتعميم التراث الذي شهدناه منذ أكثر من ربع قرن؟ وأيّ تدبير تاريخانية يمكن لهيمنة التراث الشاملة في تسعينيات القرن الماضي كما وصفت أحياناً أن تكون علامته؟ هل جاء هذا الميل للماضي، للقديم، فجأة ليشهد على ضربٍ من الحنين إلى تدبير تاريخانية قديم لم يعد يستخدم منذ زمن طويلٍ مع ذلك؟ وبالعكس، كيف يسعه أيضاً أن يتناسق مع تدبير حديث كان قد وضع منذ قرنَين كلّ «أمله المحموم» في المستقبل؟ على عكس توقعات أو تنبؤات مارينيتي (Marinetti)! ألا يستطيع التراث المعاصر، وهو قرينة على أزمة الزمان، أن يُفهَمَ أيضاً بوصفه علامة واضحة، إضافية، على هذه الحاضرية، حاضريتنا، التي اهتم بانبثاقها هذا الكتاب؟ يمرّ الجواب مرة أخرى، بالانتقال بين مختلف استعمالات المفهوم في أزمنة مختلفة، ونحن نبدو في كلٍّ مرّة، متنبهين إلى المكان المُتاح للحاضر.

خلال الفترة ـ لنذكر مرة ثانية أن سنة 1980 كانت قد أعلنت من

قبل الحكومة الفرنسية سنة التراث - فرض التراث نفسه بوصفه المقولة السائدة، الشاملة، إن لم تكن المُلتهمة، والواضحة على كلّ حال للحياة الثقافية وللسياسات العامة. سنكون قد أحصينا عما قريب كلّ ضروب «التراث الجديد» وأهملنا «الاستعمالات الجديدة» للتراث. المَعْلمُ التاريخي الخاص بالمرحومة المديرية التي تحمل الاسم نفسه في وزارة الثقافة، وجد نفسه مُزاحماً قبل أن يتلاشى في مديرية التراث، التي أدخلت فيها الإثنولوجيا، وهي الواقعة الأشد أهمية[1]. منذ عام 1983، جذبت أيام التراث زواراً يزداد عددهم في الدور التي أطلق عليها دور التراث: أكثر من أحد عشر مليوناً في أيلول/ سبتمير 2002. هذه النتائج، الموضوعة والمعلنة كما يجب كلَّ عام من قبل وسائط الإعلام، تشبه رقماً قياسياً يجب تجاوزه في السنة التالية. وبقدر ما تكون صفوف الانتظار أكثر طولاً بقدر ما تكون الأرقام أفضل! وحدها سنة 2001 كانت استثناء، بما أنه وجب إلغاء أيام التراث في اللحظة الأخيرة، إثر حدث 11 أيلول/ سبتمبر. توزعت أيام التراث قليلاً في كلِّ مكان من العالم وصار الحديث اليوم - خصوصاً عبر مبادرات واتفاقيات الأونيسكو - عن تعميم التراث، في حين تستطيل في كل سنة قائمة مواقع التراث العام للإنسانية. كان موقع مركز التراث العالمي يحصي 730 موقعاً في عام 2002 يمكن الاطلاع عليها على موقعه على الإنترنت. وثمة مدرسة قومية للتراث مكلّفة بإعداد المحافظين المستقبليين تعمل منذ عام

(1) تضمّ الإدارة الجديدة المعالم التاريخية، الجرد العام، الآثار، مُضافاً إليها بعثة إثنولوجية مع مجلس التراث الإثنولوجي. كان إسحق شيفا هو من دعا إلى هذه السياسة. انظر: Daniel Fabre, «L'Ethnologie devant le monument historique,» dans: *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, sous la direction de D. Fabre (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000), pp. 8-9.

1991 في باريس. لا بل يوجد منذ عام 1996، مؤسسة للتراث. لقد تجلت وهي المستوحاة في أسبابها الموجبة على الأقل من لجنة التراث البريطانية (national trust)، شديدة الرصانة في الحقيقة. وأخيراً، تنظم النقاشات حول التراث منذ عام 1984 من قبل مديرية التراث. ويُناقش خلالها كلّ ما يمسّ التراث، بما في ذلك في الفترة الأخيرة «تجاوزاته»(2).

تؤدي **أماكن الذاكرة** إلى تشخيص «التتريث» (patrimonialisation)، على وجه الدقة، الخاص بتاريخ فرنسا، إن لم يكن لفرنسا نفسها، من حيث إن الانتقال من تدبير ذاكرة إلى آخر يجعلنا نخرج من «التاريخ ـ الذاكرة» لندخل في «تاريخ ـ تراث». يلفت النظر من هذه الناحية التعريف الذي أعطاه قانون 1993 للتراث المَعْلَمي: «إن تراثنا، هو ذاكرة تاريخنا ورمز هويتنا القومية». إنه بمروره إلى جانب الذاكرة، يصير ذاكرة التاريخ وبوصفه كذلك، رمز الهوية. توجد على هذا النحو كلمات الذاكرة، التراث، التاريخ، الهوية، الأمة مجتمعة في بداهة أسلوب المشرِّع الصقيل.

يتواجد التراث في هذا الوضع الجديد مرتبطاً بالأرض وبالذاكرة، اللذين يعملان كلاهما بوصفهما ناقلي الهوية: الكلمة الجوهرية في ثمانينيات القرن الماضي. إلا أنّ المقصود ليس هوية واضحة واثقة من نفسها بقدر ما هي هوية تعترف بقلقها، وتغامر

---

(2) *L'Abus monumental*, sous la présidence de Régis Debray (Paris: Fayard, 1998),

وخاصة: R. Debray, «Le Monument ou la transmission comme tragédie,» pp. 11-32. Il y avait eu déjà Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire* (Paris: Arléa, 1995).

بالامحاء أو هي منسية بصورة واسعة، مطموسة، مقموعة: هوية تبحث عن نفسها، تستخرج، تستصلح، إن لم يكن تبتكر. ضمن هذا المعنى، يتوصل التراث لا إلى ما نملك، إلى ما **لدينا** بقدر ما يسجل ما **نحن عليه** من دون معرفته، أو حتى من دون استطاعة معرفته. يقدّم التراث نفسه آنئذ كما لو أنه دعوة إلى سابقة مرضية جماعية. فإلى «واجب» الذاكرة، مع ترجمته حديثة العهد العامة، الندم، أضيف شيء ما مثل «الالتزام الحار»، لا بالخطة، كما كان الأمر زمان الجنرال ديغول ـ أزمنة أخرى، عادات أخرى!ـ، بل بالتراث، مع متطلباته في الحفظ، وإعادة التأهيل والاحتفاء بالذكرى. وظهر في هذه السنوات نفسها دوماً، اقتصاد المتحف أو متحف المجتمع في فرنسا على الأقل، كما لو أنه الملتقى أو المختبر الذي يُصنع فيه تراث جديد، عند ملتقى الثقافة والاجتماعي والطبيعة.

تاريخ مفهوم

كيف استطاع التراث التوصل وهو مفهوم عريق الاستخدام في القانون الخاص، إلى فرض نفسه في ميدان الأموال الثقافية الجماعية؟ لم تسجل القواميس الحالية ذلك إلا منذ قليل[3]. وتقدم الاتفاقية الدولية في عام 1972 حول التراث الثقافي والطبيعي نقطة إشارة مريحة. فبعد أن مرّ من ناحية الطبيعة، وتمّ العمل عليه من قبل الاقتصاديين وترميزه من قبل القانونيين، بدا المفهوم وقد عاد بكثافة

(3) حسب تحقيق قامت به وزارة الثقافة حول صورة التراث إثر سنة التراث: في عام 1979، يستدعي التراث خصوصاً أموالاً مادية، خاصة بالملكية الخاصة. بعد عام 1980، فهمه أكثر من ثلث الفرنسيين بوصفه «ثروة قومية، ثقافية، فنية، وسواها»: انظر: Hervé Glevarec et Guy Saez, *Le Patrimoine saisi par les associations* (Paris: La Documentation française, 2002), p. 26.

نحو الثقافة. وليس من غير أن يُربَط ببداهة جديدة، من حيث إن تطبيق مقولة التراث على الطبيعة مثّل في البداية «إرغاماً». إن التراث، من حيث إنه يشير في الحقيقة إلى «النموذج الأمثل للمال المُمتلك [...]، يعارض دلالياً الطبيعي، الوحشي، غير القابل للاستملاك. إنّ كائنات الطبيعة تشكّل طبقة الأغراض الأبعد عن الخصائص المنتظرة للدخول في المنطق التراثي»[4].

إذا كانت الملاحظة تستهدف شيئاً صحيحاً تمام الصحة، يبقى أن أساس التراث نفسه يكمن في واقعة انتقاله. والحال إن البيئة كانت قد وُصِفت باعتبارها «تراثاً» انطلاقاً من اللحظة التي وعينا فيها أن تدهورها الطارئ أو العادي (التلوث)، المؤقت أو النهائي، يُخرِجُ إلى السطح مشكلة انتقاله، بوضعه موضع التساؤل. ومن هنا أوّل جواب: تتريث الطبيعة لتتمتع بحقوق قضائية وإمكان الحفاظ عليها على هذا النحو منذ اليوم من أجل الغد. إذا ما نظرنا من وجهة نظر المستقبل، فإننا على استعداد للتصرف باسمه. نبدو على هذا النحو وقد بقينا في الإطار المألوف لتدبير التاريخانية الحديث. ولكن هل المقصود المستقبل نفسه أم وجهة النظر نفسها حوله؟

لا يمكن مع ذلك لهذه البداهة، المكتسبة مؤخراً وشديدة الكثافة، عن التراث، أن تحجب أنّ للمفهوم تاريخاً: فهو لم يرُج في الأماكن كلها، ولا في الأزمنة كلها، ولا بالطريقة نفسها. على هذا النحو، ماذا كان عليه الوضع خارج أوروبا وبصورة أكثر عهداً في البلاد المستعمَرة قديماً؟ على مثل هذا التحقيق إذ يضع نفسه

---

(4) Olivier Godard, «Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité: Analyse de la catégorie de patrimoine naturel,» *Revue économique*, vol. 41, no. 2 (1990), p. 239.

ضمن منظور مقارن، أن يجهد في تحديد شروط انبثاقه، قبل أن يتابع دروب بثه وطرق استقباله. التراث في التقليد الأوروبي، خليط ونتاج تاريخ طويل. يستخلص من دراسات العلماء الذين حدّدوا انبثاقه في الحقيقة أنه كان لابدّ لذلك من اجتماع شروط عدّة: ممارسة التجميع، والاهتمام بالمحافظة، والترميم، والتكوين التدريجي لمقولة المَعلم التاريخي[5]. تلك شروط إمكانية، ضرورية، لكنها غير كافية.

لأنه كان لابدّ من شيء إضافي: طريقة في الوجود تربط هذه الممارسات في ما بينها وتمنحها معنى. نمط ما من العلاقة مع العالم ومع الزمان. وعيٌ، قلِقٌ في أغلب الأحيان، بشيء ما (غرض، مَعْلَمُ، موقع، منظر) قد اختفى أو أنه في طريقه إلى الاختفاء من الأفق. لابدّ إذاً من أزمة الزمان. إذا استعدنا التصنيف الذي اقترحه كريستوف بوميان، فإن أغراض التراث هي «حاملة دلالات» (sémiophores): «أشياء مرئية مُحَمّلة بالدلالات»[6]. أمر بدهي أن

(5) Jean-Pierre Babelon et André Chastel, «La Notion de patrimoine,» *Revue de l'Art*, no. 49 (1980), pp. 5-32; Marc Guillaume, *La Politique du patrimoine* (Paris: Galilée, 1980). Ensuite, les publications se sont multipliées, notamment: André Chastel, «La Notion de patrimoine,» dans: *Les Lieux de mémoire*, sous la dir. de Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1984-1986), II, *La Nation*, 2 (Paris: Gallimard, 1986), pp. 405-450; Françoise Choay, *L'Allégorie du patrimoine* (Paris: Éditions du Seuil, 1992); Roland Recht, *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre* (Paris: Hazan, 1998); en dernier lieu, Jean-Michel Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire* (Paris: Fayard, 2002) (du même, *L'Utopie française. Essais sur le patrimoine* (Paris: Éditions Mengès, 1992)).

(6) Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire* (Paris: Gallimard, 1999), p. 215 et, surtout, «Entre l'invisible et le visible: La Collection» (1978), repris dans: =

يكون التراث والزمنية مرتبطَين ارتباطاً نهائياً، بما إن التراث هو اجتماع حوامل دلالات يمنحها لنفسه في لحظة ما (وللحظة ما) مجتمع ما. إنها تترجم إذن نمط العلاقة التي يقرّر مجتمع ما ممارستها مع الزمان. يجعلُ التراث مرئياً ويعبّر عن نظام ما للزمان، يُحسَبُ فيه لبُعد الماضي حساب. لكن المقصود ماض لا يستطيع الحاضر أو لا يريد الانفصال عنه كليّاً. سواء أكان المقصود الاحتفاء به، أو تقليده، أو تجنّبه، أو الامتياز به، أو ببساطة إمكان زيارته. هل الهمّ التراثي وهو ينظر نحو الماضي فقط أو بصورة أساسية ماضوياً؟ لا، بما إن المقصود ماضٍ - ماضٍ ما - يهمّ الحاضرَ شكلٌ ما من قابلية رؤيته[7].

هل هذا كافٍ عندئذ؟ نعم، إن شئنا ببساطة الإشارة إلى أن كلّ كائن أو كل جماعة بشرية يرتبط بأشياء مهما كانت بائسة، عثر عليها أو تلقّاها أو صنعها. لا، إن شئنا محاولة تناول الخصوصية والمكان الذي احتله في النهاية مفهوم التراث في أوروبا. بالإضافة إلى شروط الإمكانية التي تمّ التذكير بها، بالإضافة إلى ضرب من العلاقة مع العالم ومع الزمان، كان لابدّ من تقويم خاص للأثر بوصفه كذلك. وهو ما سيقود مجدّداً حتى نحو هذا الحدث المُؤَسِّس الذي صارته حياة عيسى، أي مرور المسيح على الأرض. لقد وجدت مقولات الحضور والغياب والمرئي واللامرئي ذاتها موسومة بذلك بطريقة حاسمة. فقد نصب الإمبراطور قسطنطين كما نعلم في القدس كنيسة القيامة من حول قبر فارغ على مكان أثر المرور ذاته الذي سيصير من

Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle (Paris: = Gallimard, 1987), pp. 15-59.

(7) Jean Davallon, «Le Patrimoine: Une filiation inversée,» *Espace Temps*, nos. 74/75 (2000), pp. 7-16.

الآن فصاعداً مُعْتَرَفاً به بوصفه مركز الإيمان المسيحي. لقد سبق وأن أبرزنا إلى أيٍّ حدٍّ وجد نظام الزمان نفسه وقد تحوّل بفعل هذا التاريخ، مأخوذاً بين **من قبل وليس بعد**، ثمّ كيف أن وزن **من قبل** - المنجز، الماضي، السنّة - تزايد بقدر ما كانت الكنيسة تصير هذه المؤسسة التي جاءت تقيم في جسد الإمبراطورية الرومانية الكبير[8].

وبصورة أكثر مباشرة أيضاً، لقد مرّت العلاقة بالأشياء التي كانت تشهد على حياة وآلام المسيح. فعلى جبل الجلجلة، اكتشفت هيلين، أمّ قسطنطين، الصليب الحقيقي. وكان ثمة أيضاً تاج الشوك، وحجر القبر، والسهم، والأقماط المقدّسة للمسيح التي نقلت في النهاية إلى القسطنطينية، العاصمة الجديدة للإمبراطورية. وكان لرفات الوصايا، مثل «عصا موسى»، مكانها المحدد في احتفالات الأعياد الكبرى في التقويم الديني. كان الإمبراطور بوصفه موسى جديداً، وريث ملوك إسرائيل، لكنه كان ينحني أيضاً أمام «صليب قسطنطين». وهو يدرس هذه المواكب في كلّ دقتها، مع «أماكن ذاكرتها»، رسم جيلبير داغرون (Gilbert Dagron) حدود هذه المملكة الكهنوتية[9].

عرف سان لويس أن يأخذ منها بعض العناصر لحساب النظام الملكي الفرنسي: تاج الشوك بوجه خاص عام 1239، الذي وضع في بيت مال الكنيسة المقدسة[10] كانت شارات شرعنة سلطة الحق الإلهي هذه أولاً آيات تتعرف بواسطتها هذه «الأمة» الجديدة للمسيحيين على نفسها. هكذا وضعت القاعدة التي بموجبها يجب

---

(8) انظر أعلاه، الفصل الثاني، ص 116 - 117.

(9) Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le césaropapisme byzantin* (Paris: Gallimard, 1995), pp. 106-109.

(10) Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire,* p. 42. Le souverain capétien se donne comme «héritier de la couronne du Christ».

على مذبح يستخدمُ في العبادة أن يُكرَّسَ، وغالباً، أن يُصَادَقَ عليه، برفات ما. ثمَّ، تطور على امتداد القرون الوسطى تقديس رفات الشهداء والقدّيسين. كان الناس يأتون لرؤيتها، وللمسها، وللاستغراق في تأملها أمامها. كانت حوامل الدلالات هذه وهي في آن واحد كنوز روحية ومصادر ثراء مادّي محلّ سرقة وتهريب واستدعت هبات متعددة وحجيجاً. كانت الرفات الجسدية تنتمي في آن واحد إلى عالم الدنيا وإلى عالم الآخرة: ففي يوم الحساب، لن يتوانى القدّيسون عن المطالبة بها[11]. كانت أيضاً، وهي من آثار الماضي وشاهداً على قداسة ملاكها، آيات الحاضر بصورة كاملة. وبما أنها قد أدمجت في شعائر الكنيسة، فقد كانت تُجعَل راهنة على الدوام وكانت قدرتها على التدخل تجعل منها «أشياء» معاصرة دوماً، **صوراً حيّة** أو «أماكن ذاكرة»، فعّالة بوجه خاص.

خارج العالم المسيحي، استرعت الانتباه غالباً حالة اليابان. فقد كان تمتع البلاد بسرعة بعد إصلاح ميجي (1868) بتشريع يحمي المبدعات المعمارية والفنية القديمة يَسمحُ بأن تُدرَكَ على نحو أسهل من أيّ مكان آخر، التشابهات والاختلافات بالعلاقة مع المفهوم الأوروبي عن التراث[12]. تبعَ أوّل توجيه بإقامة جردة عام 1871 قانونٌ حول المحافظة على المزارات والمعابد القديمة، صدر في عام 1897، أدخِلَ فيه مفهوم «الكنز القومي». تشير كلمة «كنز» إلى أن الشيء يستمدّ قيمته من قاعِهِ اللامادّي (أصله الإلهي، مثلاً)[13]. تمّ

(11) Patrick J. Geary, *Le Vol des reliques au Moyen âge. Furta sacra*, traduit par P.-E. Dauzat (Paris: Aubier, 1993).

(12) Marc Bourdier, «Le Mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon,» *Genèses*, no. 11 (1993), pp. 82-110.

(13) Nicolas Fiévé, «Architecture et patrimoine au Japon: Les Mots du monument historique,» dans: *L'Abus monumental*, p. 333.

الاهتمام آنئذ بالتراث الديني (شينتوي) قبل كلّ شيء. ثم في عام 1919، جاء ينضاف قانونٌ حول المحافظة على المواقع التاريخية، والرسمية، وعلى المعالم الطبيعية. وأخيراً أتاح قانون 1950 حول حماية الأموال الثقافية المكانَ للمرّة الأولى لـ «التراث الثقافي المُقدّس». نستخلص من مجموع التشريعات هذه ومن الممارسات التراثية التي قنّنته خاصّتين اثنتين فقط.

قُرِّرَ إعادة بناء عددٍ من الأبنية الدينية دوريّاً. ولا يفسّر كونها مبنية من الخشب كلّ شيء، بما إن إعادة البناء تتمّ وفق تقويم مُحَدَّدٍ مسبقاً ومطابق للأصل. تلك بصورة خاصة حالة حَرمُ إيز (Ise) الكبير. فمعبد الإلهة آماتيراسو (Amaterasu)، الجَدَّة الأسطورية للأسرة الإمبراطورية، يُعادُ في الحقيقة بناؤه طبق الأصل من خشب السرو الياباني كلّ عشرين سنة. لقد استمرّت هذه الشعيرة التي أقيمت في القرن السابع حتى اليوم (حقاً، مع فترات انقطاع). ومن المنتظر أن تتمّ إعادة البناء القادمة في العام 2013. يُحسَب قبل كلِّ شيء حساب لاستمرارية الشكل. ولا مكان هنا للمعضلة الغربية «المحافظة أو الترميم»[14] وبالمقابل، فإنّ زائراً يابانياً لباريس سوف (وبصورة أدق كان من الممكن قديماً أن) يدهشه الجهد المبذول للمحافظة على الأشياء والمعالم التاريخية

(14) إنه عنوان نصّ المهندس المعماري الإيطالي كاميلّو بواتو (Camillo Boito)، المنشور في عام 1893، حاول فيه تعريف موقف وسيط بين الموقف الذي يمثله فيوليه لو دوك (Viollet-le-Duc) - «ترميم مبنى ما، ليست صيانته، أو إصلاحه أو إعادة بنائه، إنه إعادة وضعه في حالة كاملة يمكن ألا يكون قد سبق لها الوجود في لحظة ما من قبل أبداً» **(قاموس الهندسة المعمارية)** (*Dictionnaire de l'architecture*) - وبين موقف رسكين (Ruskin) - المحافظة بصورة مطلقة، حتى الخرائب لو وجب الأمر؛ انظر: Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire*, pp. 186-188.

ضد استنزاف الزمان[15]. والواقع أن السياسة الثقافية اليابانية لم تكن تهتمّ بالدرجة الأولى برؤية الأشياء ولا بالمحافظة على هذه الرؤية. إنها تعتمد على منطق آخر، كان بالأحرى منطق التحيين.

هذا ما تسمح بإدراكه على نحو أفضل تسمية «الكنز القوميّ الحيّ»، على النحو المُحدّد في قانون 1950. تُضفى هذه التسمية في الحقيقة على فنان أو حِرَفيٍّ، لا بوصفه شخصاً، بل فقط بوصفه «يتعهد تراثاً ثقافياً مقدّساً مهماً». إن الصفة التي يمكن أن تكافئ فرداً أو جماعة، تلزم المُختارَ بأن ينقل علمه. إنه يستفيد من التعويضات لقاء قيامه بذلك. ينتج عن هذا الوضع الفريد بصورة واضحة أن الشيء أو الحفاظ عليه لا يهمّ بقدر ما يهم تحيين الخبرة، التي تُنقَلُ على وجه الدقة وهي تتحيّن. يوجد الفن التقليدي، مثل المعبد الخشبي، بقدر ما هو حاضر أو في الحاضر. ينتج عن ذلك أن مفاهيم شديدة المركزية في تكوين التراث في الغرب، مثل الأصلي، والنسخة، والأصالة لا مكان لها أو لا تنطوي على كلِّ حال على القيم ذاتها في اليابان. من المؤكد أن الماضي له وزن لكن نظام الزمان يعمل بصورة مختلفة عما هو عليه في أوروبا. فمن زمان لم يكن أولاً خطياً، يُشتقُّ شكل آخر من الاستمرارية وعلاقة أخرى مع الأثر. ليس ذلك إلا تخطيطاً شديد السرعة، مجرّد رسم إجمالي لنظرة متباعدة، لكنه يكفي لتغريب بداهة مفهوم أوروبي عن التراث. نستطيع العودة الآن إلى عدد من لحظات تاريخه الطويل، بادئين بزمان من قبل، حين لم يكن الزمان لا فاعلاً ولا عملية وكان يسود نموذج **التاريخ الرسمي**.

---

(15) Masahiro Ogino, «La Logique d'actualisation. Le Patrimoine au Japon,» *Ethnologie française*, no. XXV (1995), pp. 57-63.

هل يكفي في الحقيقة أن تأتي كلمة التراث باللغة الفرنسية (patrimoine) من اللغة اللاتينية (patrimonium) ، وأن يكون الرومان من كبار هواة العصور القديمة، الإغريقية أولاً، لنقل أو لإعادة مفهوم التراث إلى العالم القديم[16]؟ حقاً، لقد رُمِّمَت معالم، وتماثيل، ولوحات في المدن الإغريقية، أوفي روما، أو في إيطاليا. مثلما كانت توجد مجموعات وجامعي تحف مشهورين، مثل آتاليد (Attalides) في بيرغام (Pergame) أو آتيكوس (Atticus)، من دون نسيان المحتال فيريس (Verrès) في روما[17]. وُجِدَ أيضاً تشريع إمبراطوري حول حماية المراكز العمرانية. من الممكن أخيراً ذكر مكتبة الإسكندرية، حتى ولو كان مقصدها موسوعياً أكثر منه تراثياً: جمع كلِّ الكتب اليونانية والبربرية بهدف إنتاج المعرفة عن المعرفة، للمعرفة على نحو أفضل وأكثر[18]. لكن ما غاب، هو مقولة المَعْلَم التاريخي، التي تفترض اتخاذ مسافة. تأتي لحظة يمكن فيها أن يُنظرَ

---

(16) يسجل يان توماس أن مفردات القانون القديم الروماني لا تميّز بوضوح الأشخاص عن الأشياء: الـ *patrimonium* يعني «الوضع الشرعي لـ pater»، أي نوع من الامتداد الاجتماعي لشخصه (Yan Thomas, «Res, chose et patrimoine,» *Archives de philosophie du droit*, no. 25 (1980), p. 422), et Claudia Moatti, «La Construction du patrimoine culturel à Rome aux 1er siècle av. et 1er siècle ap. J.-C.,» dans: *Memoria e Identità. La Cultura romana costruisce la sua imagine*, sous la direction de Mario Citroni (Florence: [s. l.], 2003), pp. 79-96.

(17) Raymond Chevallier, *L'Artiste, le Collectionneur et le Faussaire. Pour une sociologie de l'art romain* (Paris: Armand Colin, 1991).

(18) Christian Jacob, «Lire pour écrire: Navigations alexandrines,» dans: *Le Pouvoir des bibliothèques*, sous la dir. de M. Baratin et Ch. Jacob (Paris: Albin Michel, 1996), pp. 47-56.

خلالها إلى مَعْلَم من أجل شيء آخر غير ما هو عليه أو ما كانه خلال زمن طويلٍ: إنه يصير من جديد مرئياً بصورة أخرى، حامل دلالة يحمل على وجه الدقة «قيماً فنية وتاريخية».

رُبِطت النهضة بهذه اللحظة: «من الممكن استيلاد المَعْلَم التاريخي في روما نحو عام 1420»[19]. لابدّ إذن من تغيّر في نظام الزمان، موسوم بحركة مزدوجة، في آن واحد، من حفر وطمر مسافة بين الحاضر والماضي. هذا الماضي، مضى وهو هنا، كوسيلة أو نموذج. لا وجود لمثل هذه العلاقة مع الزمان في العصر القديم. وربما هذا ما جعل رولان مورتييه (Roland Mortier)، مؤلف دراسة رائدة حول شعرية الأطلال، أن يكتب أن «الأطلال ـ التي لم تكن بصورة عجيبة موجودة في نظر الإغريق ـ لم تهمّ اللاتينيين إلا بوصفها صورة مادّية عن القدر: إنها ليست حضوراً، بل **غياباً**، أو **خواءً**، شهادة على عظمة ضائعة، علامة سلبية على عَظَمَةٍ مُحَطمة»[20]. من وجهة نظر علم نفس تاريخي، ليس الادّعاء خاطئاً، حتى ولو كان مما لا مراء فيه أنّ الأطلال لم تكن غائبة لا عن المناظر ولا حتى عن أفكار القدماء.

لا نأخذنّ إلا مثلاً واحداً، هو مثلُ بوزانياس (Pausanias)، مؤلف **وصف اليونان** (*Périégèse de la Grèce*). معه، لدينا مؤلف قديم

(19) Au lendemain du retour de la papauté à Rome. Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, p. 25. Sur Rome et le Temps, hier et aujourd'hui, voir Claudia Moatti, *Roma* (Arles: Actes Sud, 1997).

(20) Roland Mortier, *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la renaissance à Victor Hugo* (Genève: Droz, 1974), pp. 15-16, et les commentaires d'Alain Schnapp, «Vestiges, monuments, ruines: L'Orient face à l'Occident,» dans: *Le Disciple et ses maîtres: Pour Charles Malamoud*, le genre humain; 37, sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de John Scheid (Paris: Éditions du Seuil, 2002), pp. 173-174.

يمكن أن يبدو أنه أقرب ما يكون إلى وعي تراثي. هوذا في الحقيقة شخصٌ شرع في القرن الثاني الميلادي بالقيام بجولة في أماكن الذاكرة اليونانية. ومن ثمَّ فقد رآه المحدثون غالباً تحت سمات بائع تحف قديمة، مهموم بتحرير أوّل دليل سياحي كما كان يُقال آنئذ، أو ضرب من الدليل الأزرق لليونان. صحيح أنَّ كتابه عبارة عن طواف في أماكن أو معالم التاريخ والذاكرة اليونانيين. ففي لحظة، لا يتوانى من ثمَّ عن مهاجمة اليونانيين المستعدّين دوماً للإعجاب لدى الآخرين بالروائع التي لا يعرفون أن يروها لديهم. نمَجِّدُ على الدوام أهرامات مصر، كما يقول، لكننا ننسى كنز الملك ميناس (Minyas) أو أسوار تيرينت (Tirynthe)، التي لا تقلّ مع ذلك روعة[21]. يبدو بوزانياس وهو يحقق فعلياً ذاكرة الأماكن، سائراً في إثر هوية يونانية منسية ومفقودة منذ زمن طويل. لكنه بالأحرى في طريقه إلى إقامتها بحركة جولته ذاتها، هو الذي يريد «التقدّم في تتمة حكايته، وهو يطوف بصورة مشابهة كلّ الأشياء اليونانية»[22]. تلك طريقته الخاصة به في استعادة البرنامج الأصلي لهيرودوت، في زمان لم تعد تتحقق فيه **الإرغا** (الأعمال العظيمة) التي تستحق أن تُحفَظَ من النسيان، بل تستمر فيه فقط أطلال (بالضبط) الماضي. كانت روما تسود منذ أكثر من ثلاثة قرون أصلاً.

لكن لن يجب بأيّ حال تصوّره مثل سلف بعيد لبروسبير ميريميه (Prosper Mérimée)، تحت ملامح مفتش معالم تاريخية يقوم بجولة[23]. ليس المقصود في نظره أبداً، هو اليوناني من أصل

(21) Pausanias, 9, 36, 5.

(22) المصدر نفسه، 1، 26، 4؛ انظر: François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), pp. 151-158.

(23) أنشأ غيزو (Guizot) مهمّة مفتش المعالم التاريخية، التي عهد بها أولاً إلى لودوفيك فييت (Ludovic Viet)، والتي قام بها بروسبير ميريميه (Prosper Mérimée) اعتباراً من عام 1834. المفتش هو من «يصنف» المعالم بوصفها «تاريخية».

آسيوي، على امتداد الكتب العشرة البادئة بأثينا والمنتهية في دلف، الجرد أو التصنيف، وأقل من ذلك الحفظ. إن أورخيمينوس الملك مينياس ومدينة تيرينت أطلالٌ مُحطمة منذ زمن طويل، وهي، لولا علم وكلمات الرحّالة، والحق يُقال، لما كانت إلا ما هي: بعض سطوح جدران منهارة. غالباً ما يختار أن يصف كما لو كان لا يزال قائماً ما كان الزائر لا يستطيع رؤيته على حالته منذ زمن طويل أصلاً. وفوق ذلك، لا يعتقد أن عليه وصف كلّ ما يمكن لرحّالة أن يراه، بما أنه تجاهل عمداً المباني اللاحقة لسنوات 150 قبل الميلاد: فالفترة الهيلّينية لا توجد تقريباً. حتى أنه توجد في كتابه إجمالاً أشياء عُرفت (عن طريق الكتابة أو النقل الشفهي) أكثر من الأشياء التي رُؤيت فعلياً. أما بالنسبة إلى ترميم أو الدعوة إلى ترميم معابد اليونان، فلم يكن ذلك مطروحاً على الإطلاق(24). إذ لابدّ لكتابه أن يكفي.

لنعُدْ عند هذه النقطة نحو من صار حوالي 1980 واحداً من الشخصيات المختصة بالتفكير حول المعالم والتراث: آلوا ريغل (Alois Riegl). كان قد اقترح في عام 1903، تصنيفاً للمعالم حسب ما يسمّيه «قيمتها التذكارية». كان بوصفه رئيس لجنة المعالم التاريخية في فيينا مكلفاً بتصميم قانون جديد حول الحفاظ على المعالم. لم تكن نقطة بدايته بأيِّ حال العصور القديمة أو عصر النهضة، بل الحاضر وما كان يسمّيه «إعجابه الحديث بالمعالم». كيف نفهمه وكيف نواجهه؟ يمكن للمعالم في نظره أن توزع على ثلاث طبقات، حسب ثلاث قيم في التذكار. تأتي أولاً المعالم

(24) Sur Pausanias, voir: *Pausanias, Travel and Memory in Roman Greece*, édité par S. Alcock, J. Cherry et J. Elsner (Oxford: Oxford University Press, 2001).

«القصدية»، تلك التي بنتها العصور القديمة والعصر الوسيط. على أن المَعلم «التاريخي» الذي استرعى من قبل انتباهنا إنما برز مع عصر النهضة: يسجِّل ريغل، «لقد بدأنا آنئذ في تقدير معالم العصور القديمة، ولكن بسبب قيمتها الفنية والتاريخية». ويتابع ريغل، وأخيراً، إذا راهن القرن التاسع عشر بكل شيء على القيمة التاريخية، فإنّه «يبدو أنّ على القرن العشرين أن يكون قرنَ قيمة القِدَم». تدخل في هذه المقولة الأخيرة من المَعالم القديمة «كلّ مبدعات الإنسان، بصرف النظر عن دلالتها أو مقاصدها الأصلية، شريطة أن تشهد بالطبع أنها خضعت لمحنة الزمان»[25]. يتواجد القديم والحديث على هذا النحو مترابطين: قيمة القِدَم كمُصاحبة للحداثة، إن لم تكن مطلوبة منها.

لنعد مرة أخرى بصحبة هذه التدقيقات المفيدة التي تملك هي ذاتها تاريخها، نحو العصور القديمة. إننا نحفظ، ونرمِّم، ونجمع، بالتأكيد، ولكن ماذا تعني مثل هذه الممارسات في الوقت الذي لم تكن فيه المعالم الفنية والتاريخية (بمعنى ريغل) موضع اهتمام؟ لنحاول الذهاب أبعد قليلاً انطلاقاً من مثلٍ يضع في مقدمة المسرح أوغست (Auguste). ففي كتابه (*Res Gestae*)، وهو كتاب وجيز حُرِّرَ لمجده وخصِّص للأجيال القادمة، يكتب بصيغة المتكلم (feci)،

(25) Alois Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, traduit par D. Wieczorek (Paris: Ed. du Seuil, 1984), pp. 56, 47 et 49. Le livre a été découvert en ces années-là. Sur Riegl, voir les remarques de Daniel Fabre, «Ancienneté, Altérité, Autochtonie,» dans: *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historique*, sous la direction de D. Fabre (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000), pp. 196-204. Jean-Philippe Antoine, *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir* (Paris: Desclée de Brouwer, 2002), pp. 258-289 (sur A. Riegl).

«فعلتُ»، «بنيتُ» (ثم تلي قائمة معابد ومعالم)، وبعد ذلك على الفور، (refeci)، «فعلتُ من جديد، رممتُ، أعدتُ بناءَ» (ليس أقلّ من أربعة وثمانين معبداً، في روما وحدها). والفعل نفسه (refeci) يجري من ثمَّ بالمعنى نفسه من أجل ذكر إصلاح شارع فلامينا (Via Flaminia) أو إصلاح عدة جسور[26]. أما بالنسبة إلى فعل (feci)، الذي يجب أن يشير إلى الأبنية الجديدة، فنلاحظ أن تلك لم تكن بالضرورة هي الحالة. هكذا فإن معبد جوبيتر فيريتريان (Jupiter Férétrien)، المفترض «بناؤه» من قبل أوغست على الكابيتول، هو في الواقع واحد من أقدم المباني، التي تعيدها التقاليد حتى رومولوس (Romulus). المقصود إذن ترميم ما[27]. لا يبدو إذن من وجهة نظر نمط ممارسة السلطة والفائدة المتوقعة، وجود اختلاف مهمٍّ بين الممارستَين: فإعادة البناء (refeci) يساوي البناء (feci) إن لم يكن أكثر بالنسبة إلى الذي كان يطمح إلى تقديم نفسه بوصفه المؤسّس الجديد لروما (restitutor).

كذلك، يروي سويتون (Suétone) أنّ فيسباسيان (Vespasien) شرع في إعادة بناء (restitutio) الكابيتول، الذي أتلفه حريق: إنه يرمِّمَه إذن. لكنه «أعاد إلى أصلها» في الوقت نفسه ثلاثة آلاف رقيمة من البرونز (من المحفوظات في الواقع)، كانت قد انصهرت في الحريق نفسه[28]. كيف أمكن ترميمها إذا كانت قد اختفت؟ بالطبع،

---

(26) Augustus, *Res gestae divi Augusti: ex monumentis Ancyrano et Antiocheno latinis: Ancyrano et Apolloniensi graecis*, 20, 1-5 (texte établi et commenté par Jean Gagé (Paris: Les Belles Lettres, 1977)).

(27) Roland Sablayrolles, «Espace urbain et propagande politique: L'Organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 à 21),» *Pallas*, no. 28 (1981), pp. 61 et 68.

(28) Suétone, *Vie de Vespasien*, 8.

باستخدام نسخ مودعة في مكان آخر. هكذا، على الفور، لا يعني (restitutio) «الإصلاح»، بل إعادة الصنع، إعادة البناء في الواقع، اعتباراً من مثيل مودع في مكان آخر. الإصلاح، الإعادة إلى الأصل، إعادة البناء، إعادةً الصنع، ذلك هو حقل إعادة الصنع أو الـ (restitutio). كان الإنسانويون في عصر النهضة ينتسبون إلى إعادة بناء (restitutio) روما ومجدها، مستخدمين معاني الكلمة كلها.

كان إصلاح مَعْلَم على هذا النحو يعني إعادة صنعه بوصفه معلماً «قصدياً». تعيد سلطةٌ ما من جديد تأكيد القصد الذي كان في أساس بنائه، آخذة إياه لحسابها الخاص. إنها تسجل عليه شرعيتها الخاصة وتجعل على هذا النحو ظاهرة، بوجه خاص، عودة ما إلى النظام. وفيما يخص روما، فهي تؤكد أمام الملأ أبدية المدينة وصلاحية العقد الذي يربطها بآلهتها. يؤلف الترميم بهذا المعنى جزءاً من مصير المَعلم القصدي. انتشر مع أوغست منطق النظام الجديد (novus ordo saeclorum) الخاص بإعادة التأسيس، هو الذي كان في كلّ الميادين ـ بما في ذلك المنظر العمراني ـ المُرَمِّم (restitutor) (مرمم) التقاليد[29].

وكما أن زمان القدماء كان «جموداً لا تطوراً خلاقاً»، كي نستشهد ببول فاين (Paul Veyne) ـ وهو يغمز برغسون[30]، فإن البناء كان يعني البناء من أجل اليوم وكذلك في الوقت نفسه من أجل الدوام. في حين أننا اليوم (يومنا) ننزع إلى البناء من أجل اليوم، ومن أجله فقط. والأبنية قليلة الدوام. نعرف ذلك، حتى وإن تظاهرنا

---

(29) Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République* (Paris: Éditions du Seuil, 1997), pp. 150-151.

(30) Paul Veyne, *Le Pain et le Critique* (Paris: Éditions du Seuil, 1976), p. 643.

بالدهشة. فخلال ثلاثين عاماً، يسجل أحد مؤرّخي العمارة، «لن تعود موجودة. [...] ولن نستطيع حتى السماح لأنفسنا بالمحافظة عليها كما هي، لأنه يجب إعادة بنائها باستمرار»[31]. كما كانت أو، كما نقول أحياناً، بجعلها تكتسب «جلداً جديداً»؟ طريقة في الابتكار هي تلك التي تقوم على استخدام مفارقة الديمومة والعابر، بتحويلنا المَعْلَمَ إلى حدث. مثلما فعل كريستو (Christo) غالباً مع لفائفه. فهو إذ يُطرح من لامرئيته العادية ومن رمادية الزمان التاريخي، يكتسب المَعْلَم «الملفوف» قابلية رؤية وراهنية برّاقة، ولكن لوقت قليل.

أما بالنسبة إلى همِّ المحافظة على مظهر المباني والمدن، هل يسعنا إدراكه، تأريخه مثلاً؟ نعرف حقاً أن قنصلاً ـ مستشاراً إمراطورياً من القرن الأول الميلادي، كان يستهدف حماية المراكز العمرانية، لكن هدفه، حسب الاختصاصيين كان قبل كلِّ شيء منعَ أو مراقبة المضاربات[32]. كرّس يان توماس (Yan Thomas) دراسة ممتازة للزخرفات العمرانية من وجهة نظر قانونية، يبيِّنُ فيها أن الزخرفة (الرخام، الأعمدة) كانت تعتبر في مجموعها بوصفها تشكل وحدة لا مع هذا المَعْلم أو ذاك، بل مع المدينة، وأنها بهذه الصفة تقع تحت سلطة الأمير[33]. هكذا نجد من القرن الأوّل إلى القرن الرابع تشريعاً كاملاً حريصاً على المظهر، وعلى الشكل، وعلى ظاهر المباني، وعبرها، على مشهد المدن التي يهددها التفكيك والهدم

---

(31) François Loyer, «Les Echelles de la monumentalité,» dans: *L'Abus monumental*, p. 187.

(32) Sénatus-consulte proclamé en 44-56 après J.-C., cité par Alain Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie* (Paris: Éditions Carré, 1993), p. 334.

(33) Yan Thomas, «Les Ornements, la cité, le patrimoine,» dans: *Images romaines* (Paris: Presses de l'Ecole normale, 2001), pp. 263-283.

والأطلال. ولكن «هذه التشويهات»، وهذا بالطبع هو المهمّ بالنسبة إلينا، «كانت تُحَارَبُ من أجل بشاعتها نفسها أقل مما تُحَارَبُ بسبب العلامات التي كانت تعرضها للرؤية عن تهاون السلطة ونكبات الحروب الأهلية والعجز عن تأمين خلود الزمان: كانت ضروب الإهمال أو العنف المُسبَّب للمباني تؤمِّن انتصار قِدَم (vestustas) معاكسٍ مباشرة لخلود روما وإيطاليا والإمبراطوريّة»[34]. كان استخدامُ (spolia)، وإحياء الرخام كقاعدة عامة، صفة من صفات جلالة الأمير».

هكذا، «كان أباطرة الشرق لا يزالون يحتفظون بعض الوقت بتشريع رخام روما، المحكومة مع ذلك من قبل أُسْقفها». ثم، تصير الحركة المبتعدة عن المركز حركة مندفعة نحو المركز: لم تعد الغنائم تتجه نحو روما، لكي تتراكم «في عمومية جسدية»، بل على العكس، كلّ ما « اقتلع منها، سوف يؤلف الجوهر الروماني للعالم المسيحي»[35]. نقل شارلمان بموافقة البابا، إلى إكس لا شابل فسيفساءات وزخارف القصور الإمبراطورية في رافين (Ravenne) وفي روما.

في القرن الخامس، في إيطاليا النمساوية القوطية، روى كاسيودور (Cassiodore)، وهو عضو مجلس الشيوخ الروماني، أنّ تيودوريك (Théodoric)، ملك النمساويين القوطيين، كان يهتم بصيانة قصره الذي كان جماله مُهَدّداً «بالشيخوخة التي تقترب». ومن ثم فقد كان يريد المحافظة «على المعالم القديمة في ألقها الأوّل»، بينما يستمر في «بناء معالم جديدة حسب نموذج القدماء»[36]. ولكن إدارته

---

(34) المصدر نفسه، ص 275.

(35) المصدر نفسه، ص 283.

(36) Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, p. 334.

كانت بالنسبة إلى الباقي مستمرّة في مراقبة إعادة استخدام كتل الرخام، والأعمدة، وغيرها من المواد الثمينة[37]. في عام 608، أجاز البابا بونيفاس الرابع (لكنه كان يملك هو نفسه الإجازة من الإمبراطور البيزنطي، فوكاس (Phocas)) إعادة استخدام المعابد الوثنية، وخصوصاً البانتيّون الذي حُوِّلَ إلى كنيسة مكرّسة للعذراء. لا نزال باقين في جزء منه ضمن منطق الغنائم. إعادة الاستخدام هي أوّلاً علامة باهرة على انتصار الدين الجديد.

في روما أيضاً، عمود تراجان مثلٌ ممتاز. كيف كان يُرى من قبل الرومانيين؟ نعلم أن مرسوماً من عام 1162 يعمل لحمايته بدافع «أننا نريد أن يبقى سالماً ما دام العالم مستمراً». إذا لم تعد روما متأكدة من خلودها، فهي تودّ أن تدوم بقدر ما يدوم العالم! بوضوح، لم يعد العمود مُعتمداً بوصفه مَعْلماً قصدياً لروما ظافرة، لكنه يُمَاهى مع شيء آخر: شعار روما ورمز وطني. إنه، بهذا المعنى، روما في الحاضرّ، من دون أن تنحفر أيضاً المسافة التي تسمح برؤيته بوصفه معلماً تاريخياً. تكفي بعض هذه الأمثلة من أجل الإشارة إلى حالة مركبة، وسيطة، مصنوعة من إصلاحات مختلفة. إذا لم يعد المَعْلم القصدي مجرّد موضع رهان، فمن المؤكد أنّ المَعْلم التاريخي لم يصل بعد إلى أن يكون مقولة متاحة.

من الجانب الفرنسي، يُرْجَعُ دوماً أول قرار محافظة إلى فرانسوا الأوّل الذي أمر خلال زيارة إلى نيم (Nîmes) في عام 1533 بهدم المباني المحيطة بالبيت المربع من أجل إبرازه. لكن التنفيذ لم يتحقق[38]! في باريس، لم يتردد فرانسوا الأول نفسه في هدم «برج

(37) Thomas, Ibid., p. 282.

(38) Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire*, p. 69.

اللوفر الكبير»، أي برج فيليب أوغست الرئيس الذي أبرز اللوفر الكبير اليوم أساساته. وفي عام 1788 أيضاً كان لويس السادس عشر يوقع بلا قلق ملحوظ مرسوماً يقرر هدم أو بيع قصور لا مويّيت (La Muette)، ومدريد في غابة بولونيا، وفانسين، وبلوا. وعلى أن أموال العرش كانت نظرياً غير قابلة للتصرف فإن الحاجة إلى المال لها أسبابها. لقد هُدِمَ القصران الأوليان، وأنقذت الثورة القصرَين الآخرَين[39].

يُنمى أوّل استخدام باللغة الفرنسية لتعبير «المَعْلم التاريخي» ـ لتسمية مبنى ما ـ إلى لويس أوبان ميللان (Louis Aubin Millin): في عام 1790[40]. فقط؟ نكاد نكون على استعداد للدعوة لملاحظة ذلك. هل يجب استنتاج أنه لم يكن في فرنسا مَعْلمٌ تاريخي، منظور إليه بوصفه كذلك، قبل هذا التاريخ؟ ربما سيكون ذلك مبالغة، لكن لنضف، مع ذلك، هذا التدقيق: أول مَعْلم تاريخي وصفه ميللان كان الباستيل، الذي كان آنئذ قيد الهدم؛ تاريخيّ وفي طريقه للاختفاء. كان سبب مجموعته نفسه جرد هذا المجموع من المباني والأغراض التي وقد صارت فجأة أموالاً قومية، كانت قد غيّرت وضعها ونمط قابليتها للرؤية كلياً. كان بهذه الإشارة يسهم في جعلها حاملات دلالات من نمط جديد.

---

(39) Babelon et Chastel, «La Notion de patrimoine,» p. 13, et les remarques de Leniaud, Ibid., p. 67.

(40) Louis Aubin Millin, *Antiquités nationales ou recueil de Monuments pour servir à l'histoire générale et particulière de l'Empire français, tels que tombeaux, inscriptions, statues, vitraux, fresques... tirés des Abbayes, Monastères, châteaux et autres lieux devenus Domaines nationaux* (Paris: Drouhin, 1790), انظر: François Bercé, «La Conservation des monuments, une mesure d'exception,» dans: *L'Abus monumental*, p. 169.

لنعد، مرة أخرى، إلى روما، ولنمرّ بفضل شيشرون مستذكراً العالِمَ فارون (Varron)، أولاً من المدينة (urbs) كما كانت في نهاية الجمهورية الرومانية إلى تلك الخاصة بالأربعمئة (Quattrocento)، قبل أن نزور بسرعة تلك التي رغب فينكلمان(Winckelmann) معرفتها زمناً طويلاً.

رسم شيشرون لوحة لا تُنسى لفارون، قديس علماء الآثار، ومؤلف أعمال واسعة، اختفى معظمها، ومنها ثلاثة وأربعون مجلداً من كتابه **الآثار**. يكتب: «نسير في مدينتنا على غير هدى كالأجانب، كزوار عابرين؛ لقد جعلتنا كتبكَ بمعنى ما ندخل البيوت، وبفضلها عرفنا من كنا وأين كنا نعيش. لقد كشفتَ لنا عمر وطننا، والفترات المتعاقبة لتطوره، والقواعد المطبقة في الاحتفالات الدينية وعلى الكهنوت، والمؤسسات المدنية والعسكرية، سواء أكان المقصود مستقرات البشر، ومواقعها، ووضعها في المدينة، وكلّ العناصر التي تتألف منها الحياة الإنسانية وعبادة الآلهة، أنتَ الذي أعلمنا (aperuisti) عن المفردات المستخدمة، وعن الوظائف المُخصَّصة، والدوافع المُستدعاة»(41). الأثري في دور مَنْ يفتح العيون: إنه يحمل على رؤية ما لم نكن نراه، وفهم الإشارات التي كنا نقوم بها والكلام الذي كنا نتلفظه من دون أن نعرف حقاً. ولئن كان يستقصي الماضي و«يدعو إلى الذكرى» (commemorat)، فإنه يأتي مع ذلك بمعارف مفيدة للعمل في روما اليوم. ليس المقصود بأيِّ حال، في حين أن الجمهورية في أزمة وأن خلودها (aeternitas) مُهدَّد، اقتراحَ جولة

(41) Cicéron, *Académique*, 1, 3, 9,
انظر: Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, pp. 121 sq.

تواقة إلى الماضي في روما العهود السابقة، المنسية أو المفقودة. الملحّ هو حاضرٌ نسّاء، لأنه في أزمة.

كيف تمفصل الماضي والحاضر في روما عصر النهضة في حين كانت تتحرر هذه القيمة الجديدة في تذكر معالم ومواقع انطلق منها ريغل ليضع تصنيفه؟ ما الذي سيكون عليه وضع هذه المعالم المُهدّمة كلها بل وكذلك هذه النصوص التي نقرؤها وننشرها بحماس[42]؟ هل هي لحظة الانتصار الكامل **للتاريخ الرسمي** بإعادة تنشيط نماذج قديمة؟ وإذا كان الجواب نعم، فهل يقتضي رؤية واستخداماً ماضوياً **للتاريخ الرسمي**؟

لنبدأ، في ربيع 1337، مع بترارك. ففي حين أنه روى أصلاً بانفعال اكتشافه الأول لروما (الأكبر مما كان يظن)، يكتب إلى مراسله الدومينيكاني جيوفاني كولونا (Giovanni Colonna) رسالة طويلة. بحجة تذكيره بنزهتهما في المدينة، يهديه وصفاً طويلاً لروما القديمة، مرصعاً بتأمل حول الحكمة الوثنية والحكمة المسيحية. تبدأ الجولة مع قصر إيفاندر (Evandre)، قبل أن يجتاز تتمة القصة كلها، حتى يصل إلى المغارة التي يفترض أن قسطنطين قد شفي فيها من البرص، من دون أن ينسى المكان الذي صُلبَ فيه بطرس وقطع فيه رأس بولس. لدينا هنا مواد حياة المشاهير (De viris illustribus) كلها وسيرة الكنيسة البدائية[43].

ومثل فارون تماماً، يودّ بترارك إذاً أن يحمل على رؤية ما كانته مدينتهم بالنسبة إلى الرومان الذين لم يعودوا يعرفون أن يروها. ولكن،

(42) Renaldo Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford: Blackwell, 1969).

(43) Mortier, *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la renaissance à Victor Hugo*, pp. 30.

هو ذا الأمر، فقد حررت الرسالة لا في المواقع، بل بعد ذلك، وفي مكتب عمله (حتى وإن أُرِّخت «أثناء السفر»). يقوم التذكر، ولاسيما الأدبي، «خصوصاً على نصوص تيت ـ ليف (Tite - Live)، وفلوروس (Florus)، وسويتون (Suétone)، وكتاب **تاريخ أوغست** وبلين القديم»[44]. هذه النزهة التاريخية هي قبل كلِّ شيء نصّية. يطرح بترارك من وجهة نظر تجربة الزمان خلال الرسالة تمييزاً صار شهيراً بين زمانَين: «كنا نتكلم كثيراً عن التاريخ (historiis)، كما يقول، [...] وكنتَ تبدو أشد ضلوعاً بالتاريخ الجديد (in novis)، وأنا بالقديم (in antiquis). ويضيف: «قديم كلّ ما قيل عن الوقائع التي حدثت قبل أن يُعرَف ويُمَجَّد اسم المسيح من قبل الأباطرة الرومان، وجديد كلّ ما حدث اعتباراً من هذه الحقبة حتى حقبتنا»[45]. أما وقد بدأ مع قسطنطين، فإن التاريخ «الجديد» لا يزال مستمرّاً.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذه اللائحة بأسماء شهيرة، أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن، لا تؤدّي إلى بعض التأملات حول الأطلال، بل على العكس إلى أخلاق يستخدمها الحاضر بصورة مباشرة. يلحّ بترارك في الحقيقة في رسالته إلى مراسله على جهل الرومان اليوم: «إنني لا أرثي فقط الجهل [المُستنكر على الدوام]، بل هرب ونفي فضائل عديدة. من يستطيع في الحقيقة الشك في أنّ روما لن تنهض على الفور إن بدأت في معرفة نفسها؟»[46] تظهر هنا أول صياغة للثيمة الكبرى، المستخدمة بوفرة من قبل النزعة

---

(44) Pétrarque, *Lettres familières, IV-VII*, traduit par A. Longpré (Paris: Les Belles Lettres, 2002), note, p. 473.

(45) المصدر نفسه، 6، 2، ص 252.

(46) المصدر نفسه، ص 250. وهو يدعو إلى النزهة، أي إلى القراءة، بل وكذلك إلى إعادة تكوين الذات، فإن الوصف مؤطر أيضاً بتأملات فلسفية ودينية يظهر فيها المسيح بوصفه «قلعة الحقيقة». ولن يكون ثمة مجال لمغادرة هذه القلعة.

الإنسانية، الخاصة بتجديد (renovatio) (الترميم (restauration))
روما. معرفتها تعني تجديدها، ترميمها عما قريب في حالتها
الأولى (imperium) ومقاومة مذهب **النقل** (translatio)، نقل
الإمبراطورية ثم الدراسات خارج إيطاليا. إنها بداية التبادلات بين علم
اللغة والواقع، بين الكلمات والأشياء: العثور على نقاء اللاتينية
سيكون (مثل) تجديد روما.

بوصفه ناشر نصوص، سيجعل لورنزو فالا (Lorenzo Valla)
من نفسه بعد قرن من ذلك بطل التماثل بين اللغة اللاتينية وروما.
فاللغة في نظره هي الواقعي نفسه: «إذا كانت روما كإمبراطورية قد
اختفت، فروما كلاتينية لا تزال تحيا»[47]. ومن ثَمَّ فترميم اللاتينية
في امتيازها الكلاسيكي يعادل **إعادة** تأسيس روما. ذلك هو في نظره
أفق التجديد (renovatio). يساوي تيت ليف بوجه خاص مجد
الإمبراطورية: إنه روما. فإعادة نصِّه هي إذن كما يكتب ذلك فالا،
فعل **إعادة الوطن** (restitutio in patriam)، «إصلاح (في اتجاه)
الوطن»، وإنكار نقل (translatio) الإمبراطورية أو آدابها[48]. تناضل
النزعة الإنسانية لكي تكون روما من جديد في روما. يتمنى فالا بوجه
خاص شخصاً مثل كاميل (Camille) يأتي لينقذ الوطن ويحرره من
القمع الغالي (الفرنسي). هكذا يتواجد علم اللغة والجدل والسياسة
وهمُّ الحاضر في تشابك وثيق.

في عام 1448، في روما دوماً: ينشر لو بوجيه (Le Pogge)

---

(47) C. R. Ligota, «From Philology to History: Ancient Historiography between Humanism and Enlightenment,» in: *Ancient History and the Antiquarian* (Londres: The Warburg Institut, 1995), p. 108.

(48) المصدر نفسه. انظر: Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Erasme*, traduit par J. Tellez (Paris: Les Belles Lettres, 2002), p. 41.

كتابَ **عن تقلّب الثروة** (*De l'inconstance de la fortune*)، نجد فيه وصفاً طويلاً لأطلال المدينة. لقد جعل لو بوجيه من نفسه، وهو شخصية لامعة ومتعددة شغلت وظائف مهمة في الإدارة البابوية الرومانية مع عدد من البابوات، نقّاشاً ـ في روما على وجه الدقة، ومُطاردَ مخطوطات، ومترجماً. كان شديد الاهتمام بنشر النصوص. في هذه السنوات نفسها، كان كلّ من فلافيو بيوندو (Flavio Biondo)، سيرياك دانكون (Cyriaque d'Ancône)، ليون باتيستا ألبيرتي (Leon Battista Alberti)، لورنزو فالا، قد أقام في روما التي كانت توجد فيها بيئة علمية كاملة. لا يبدو الجهل المُستنكر من قبل بترارك إذن قائماً، ولا كذلك الذكر خصوصاً الأدبي للمدينة القديمة. ولا يزال وصف بوجيه يُبعَثُ من قبل علماء الآثار المحدثين بوصفه «حاسماً بالنسبة إلى ولادة علم آثار علمي»[49]. ما هو بناء على ذلك وضع الأطلال التي وصفها لو بوجيه؟ وأي علاقة مع الزمان هي قرينتها؟

نظمَ نصّ البحث الذي كُتب في شكل حوار في قسمَين. وصف الأطلال يتبعه تأمّل حول الثروة، بنيَ انطلاقاً من عدة مؤلفين قدماء. من أعلى الكابيتول، يكتشف لو بوجيه وصديقه أنطونيو لوشي (Antonio Loschi) أولاً المدينة التي «استقرت مثل جثة ضخمة تحللت وتآكلت من كل نواحيها». يأتي بعد ذلك التعرّف على باقي الجثة. يدرس لو بوجيه الذي يذكّر آنئذ بجهوده من أجل جمع النقوش والتعرف على مختلف المباني، قائمة طويلة من المَعالم. لاعلاقة لهذا الوصف مع **المختارات** (*digest*) التاريخية والمجردة

(49) Philippe Coarelli, dans: Le Pogge, *Les Ruines de Rome, De varietate fortuna, livre 1*, traduit par J.-Y. Boriaud (Paris: Les Belles Lettres, 1999), p. XLVI.

لبترارك. نحن نمشي فعلاً في المدينة بصحبة بوجيه، الذي يوقِّعُ مساره بجملٍ مثل «رأيتُ»، «قرأتُ [على نقش]»، «لاحظتُ».

لكن البحث لا يتوقف هنا: فهو ليس وصفاً فقط. فالنزهة، بصورة أدق، تأخذ معناها بالعلاقة مع الثيمة المركزية عن تحوّل الحظ. تبرز الأطلال في عظمتها وفي بؤسها كي تشهد بالضبط على ظلم الحظ. إنها إذن هنا، في آن واحد بما هي عليه (معالم نجهد في التعرف عليها بأدقِّ صورة ممكنة) وبوصفها البرهان الكبير على ثيمة، وهنا النقطة الأخيرة، لا تصلح إلا للماضي. إننا لا نستقر في الرثاء.

ينتهي الحوار في الحقيقة عند انقلابٍ أعِدَّ بعناية. إن تأثيرات الحظ المعاصرة لا تختلف في أهميتها ولا في صداها عن تأثيراته في الماضي؛ فما غاب ولا يزال يغيب هم الكتاب القادرون على أن يجعلوا من أنفسهم صداه، لكن الوضع يمكن من الآن فصاعداً أن يتغيّر: «لست رجلاً، يدقق بقوة لو بوجيه، ينسى الحاضر من أجل ذكرى الماضي، مرتبطاً بالعصر القديم متنبِّهاً بكليته إليه وإليه وحده إلى درجة احتقار بشر زماننا والحكم بأنه لا شيء أُنجز فيه يمكن مقارنته مع الحقب السابقة أو يمكنه أن يسمح لموهبة التاريخ أن تلمع»[50]. إذا كان ثمة اختلافات واضحة تتسجّل من وصف لروما إلى وصف آخر لها، ومن قرن إلى القرن التالي، فإنه يبقى قوياً كذلك بالمقابل همّ الحاضر.

ينطلق فلافيو بيوندو (Flavio Biondo)، الحاضر في روما في الوقت الذي كان حاضراً فيه لو بوجيه، بصحبة مرجع ونموذج على وجه الدقة هو **العصور القديمة** لفارون (Varron)، لإنجاز مؤلفاته الكبرى في وصف معالم روما. أراد مع المجلدات الثلاثة من **تشييد**

(50) المصدر نفسه، 14، 20-25، ص 70.

روما (*Roma instaurata*)، الذي ظهر في عام 1447، أن يشارك على طريقته في العمل الكبير في تجديد (renovatio) المدينة الذي بدأه أوجين الرابع. إنه يدافع أيضاً عن روما المعاصرة، التي ترتبط عظمتها وجلالتها بكرسي القديس بطرس. يطمح من خلال تمسكه بالطبوغرافيا القديمة، وبأسماء المعالم، متيحاً رؤية هذا **النموذج** الكبير الذي كانته روما في دقته، إلى مصاحبة الترميمات المادية التي أرادها البابا. بتقديمه هذه «المرآة» لروما، يعمل أيضاً من أجل الحاضر[51]. كذلك، من أجل الترميمات التي خطط لها نيكولا الخامس، أنجز ليون باتيستا آلبرتي منهجاً لكشفٍ خرائطي للمعالم، يسمح بجعلها مسجّلة على مخطط مُوَجَّه وحسب سلم مناسب. يستخلص من كتابه **وصف مدينة روما** (*Descriptio urbis Romae*) درسٌ في العمارة: «تُقرَأ ورشة التعمير الرومانية فيها كدرس في البناء، ثمّ كمدخل إلى مشكلة الجمال [...] حيث سوف يتمكن معماريو الأربعمئة المجيء ليتدربوا على مثال هذه الآثار»[52].

ألن يصير استخلاص «قيمة فنية وتاريخية» من المعالم ظاهراً حقاً آنئذ إلا مع الأوامر البابوية التي تشترط إجراءات حماية؟ متى اتخذ بول الثالث في عام 1534 الإجراءات الأولى؟ لكن يان توماس (Yan Thomas) بيّن لنا إلى أيٍّ حدٍّ كان الزخرف (ornatus) سابقاً قضية الأباطرة. استعاد البابوات في هذا أيضاً الشعلة. يُضاف

(51) Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, pp. 12-13 et 53-59; Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, p. 122, et Sabine Forero-Mendoza, *Le Temps des ruines. Le Gout des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance* (Seyssel: Champ Vallon, 2002), pp. 68-70.

(52) Choay, *L'Allégorie du patrimoine*, p. 41.

إلى ذلك أنه لم يكْفِ تأكيدُ همّ المحافظة بالطبع في منع نهب ولا حتى إعادة استعمال المواد: وتعدّد الأوامر البابوية دليل من ثمَّ على ذلك. إن الآثار هي بكل معاني الكلمة، ثروة روما التي تعيش منها وعليها. هكذا لم يتردّد البابا نيكولا الخامس الذي أراد مع ذلك لنفسه أن يكون مُرَمِّمَ المدينة القديمة، في أن يستخدم الفوروم والكوليزيه والسيركوس ماكسيموس كمحاجر للحجر الجيري. كذلك، نشر بيوس الثاني قراراً بابوياً ضد هذه الممارسات، وهو ينتزع من فيللا آدريانا مواد البناء الضرورية من أجل قصوره الخاصة به. ومما له دلالة أن مسؤول الآثار في الفاتيكان حمل بقرار بابوي في عام 1573، صفة «كوميسير المال والآثار الأخرى والمناجم». «كشفت الإدارة البابوية»، بوضعها على الصعيد نفسه المال والآثار والمناجم، «[...] عن أن السيطرة على الآثار هي أداة سلطة»[(53)].

يتصادف همّ الحماية أيضاً مع لحظة تأسيس أوائل المتاحف. فحوالي عام 1470، منح البابا سيكستوس الرابع «للشعب الروماني» مجموعة من البرونز العتيق لكي تُعرَض في الكابيتول. وبعد ذلك بقليل، أنشأ ابن أخيه جول الثاني متحفاً منافساً، ولكن في الفاتيكان: مجموعة البلفيدير[(54)]. بعد قرن من ذلك، سوف تكون قاعة المراسم في فلورنسا التي ستتعايش فيها المبدعات القديمة والمبدعات الحديثة[(55)]. تجاور الاثنين هو بالطبع إشارة ذات دلالة. إذا لم يكن

---

(53) Schnapp, Ibid., p. 125.

(54) Francis Haskell et Nicholas Penny, *Pour l'amour de l'antique. La Statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*, traduit par Fr. Lissargue (Paris: Hachette, 1988), p. 23.

(55) K. Pomian, «Musée et patrimoine,» dans: *Patrimoine en folie*, sous la direction de H.-P. Jeudy (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990), p. 186.

الماضي منفصلاً عن الحاضر، فلا يقلّ عن ذلك إنشاء المتحف تدبيراً جديداً لقابلية رؤية الأغراض.

عَهِدَ ليون العاشر في عام 1515 إلى رفائيل بمهمة وضع مخطط كامل لروما. باستعادته إثر بوجيه ثيمة جثة روما، يقدم رفائيل نفسه بوصفه «يرى مع ألم كبير إن صح القول جثة هذا الوطن النبيل الذي كان ملك العالم ممزقةً على هذا النحو». إنه يسجل بوصفه مكلفاً بالآثار الرومانية، تمييزاً واضحاً بين المباني «القديمة والقديمة جداً، التي دامت حتى فترة هدم روما»، والمباني التي رُفِعَت بعد ذلك بفعل «القوط وسواهم من البرابرة»: الأولى هي الواجب المحافظة عليها، والأخرى لا. يفرض نفسه إدراك انقطاع: مع قبل (يحمل قيمة) وبعد (بلا قيمة). لكن الحفاظ على القديم لا يقتضي بأيّ حال الامتناع عن المسّ به. من الممكن المحافظة، بأخذ النقوش، لكن لا شيء يحول دون انتزاع كسوة الكوليزيه (Colisée) وحمامات ديوكليسيان (Dioclétien) من الحجارة الجيرية، بالضبط من أجل بناء كنيسة القديس بطرس الجديدة التي انطلقت من أطلال الكنيسة القديمة في القسطنطينية[56].

وأخيراً مونتاين، ربما كان آخر من ينزهنا عبر النهضة. أقام في روما عدداً من الأشهر، بين تشرين الثاني/ نوفمبر 1580 ونيسان/ أبريل 1581، وعاد منها مع لقب «مواطن روما». تذكر **المقالات** بقوة ارتباطه بالمدينة وإلفته الدائمة مع سكان روما في سابق عهدها، هو الذي استطاع أن يكتب: «كنتُ أعرف الكابيتول ومخططه قبل أن أعرف اللوفر ونهر التيبر قبل نهر السين»[57]. ومن ثمَّ، فإنَّ رؤية

(56) Françoise Choay, Avant-propos à: Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, p. 13.

(57) Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Garnier, [s. d.]), III, 9, p. 440.

الأماكن نفسها «التي نعرف أنها كانت مسكونة بالأشخاص الذين توصينا الذاكرة بهم تؤثر بنا أكثر مما يؤثر بنا سماعنا حكاية أعمالهم أو قراءة كتاباتهم»[58]. يعرف مونتاين أن يكون حسّاساً لذاكرة الأماكن. لكنه سرعان ما يقيم صلة مع الحاضر. لسوف يكون من الجحود في الحقيقة احتقار «رفات وصور كثير من البشر الشرفاء ذوي القيمة»، الذين يمنحوننا «الكثير من التعاليم بأمثلتهم، إذا عرفنا اتباعهم». بواسطة المثل الواجب اتباعه، تتخذ «الرفات» إذن معنى في ومن أجل الحاضر. في ذلك يكرر درس شيشرون ويجعل من نموذج **التاريخ الرسمي** نموذجه.

تبيِّنُ لنا **يوميات رحلة** في الواقع مونتاين سائحاً نهماً، صار بسرعة أكثر عِلماً من دليله: «في أيام قليلة كان يسعه بسهولة أن يدلّ من جديد دليله»، كما يسجل سكرتيره معجباً. كان يقول عن المدينة القديمة «إننا لا نرى شيئاً آخر غير السماء التي جلست تحتها ومخطط مرقدها [...]؛ والذين يقولون إننا نرى فيها على الأقل أطلال روما يقولون عنها أكثر مما يلزم؛ لأن أطلال آلة بهذه البشاعة تحمل شرفاً وإجلالاً أكثر لذكراها؛ إنها ليست إلا ضريحها»[59]. بوسع هذه الجملة إذا ما عُزلت أن تحمل على الظن بأنّ مونتاين لا يهتم بالأطلال. لكن الأمر في الواقع هو العكس تماماً. ضريح، وليس حتى أطلال روما، لأن العالم، وهو «عدوّ هيمنتها الطويلة»، استبسل على هذا الجسد، وبعد أن حطّمه، «دفن أطلاله ذاتها». إنّ ما لا نزال نلمحه ليس شيئاً بالمقارنة مع ما هو مدفون. إنّ رؤية المدينة كضريح هي في الحقيقة طريقة في الثناء على عظمتها الماضية وتنويع على ثيمة ظلم الحظ الذي فصّله من قبل لو بوجيه.

---

(58) المصدر نفسه، ص 441.

(59) Michel de Montaigne, *Journal de voyage* (Paris: PUF, 1992), p. 111.

تكتسب أطلال روما من بترارك إلى مونتاين أهمية أكثر فأكثر، وعظمتها تبقى، لكنها تظل أطلالاً أكثر فأكثر. كان بترارك لا يزال يراها عبر فيرجيل وتيت ـ ليف، ولم يكن مونتاين يلمح إلا ضريحاً. فهي من جهة تبتعد ويزول غرورها؛ وتكتسب أكثر فأكثر وضع إجراءات علمية، كالنقش، لكي تستطيع أن تتكلم. ومن جهة أخرى، تبقى مأخوذة، على غرار كلِّ ماضٍ قديم، ضمن علاقة وثيقة مع الحاضر. هنا إنما تتدخل قوة المثل. تنتظم النزعة الإنسانية في الحقيقة من حول مفارقة «أملٍ حماسي ملتفت نحو الماضي»، لكي نستعيد صيغة ألفونس دوبرون (Alphonse Dupront) المدهشة، أو «رؤية عالم جديد أعيد بناؤه على كلام قديم»، لكي نستعير هذه المرّة فرانسيسكو ريكو[60] (Francisco Rico). جرأة النهضة «كانت بحاجة إلى مثل، ولا يمكن أن يكون المثل مثلاً آخرَ غير [...] الحقيقة كلها، المعروفة حرفياً، لعالم قديم متألق بالمجد ومكتفٍ بنفسه قبل أن تولد المسيحية»[61]. كانت الجرأة تقوم على انتخاب هذا الماضي. ومن هنا «نظام إجلال»، كان أيضاً نظام زمان. الماضي القديم هو ماض ومَثَلُهُ يُعتبر حُجّة.

نطلق إذن من الماضي نحو الحاضر، حسب مخطط **التاريخ الرسمي**. ولكن في الوقت نفسه، وتحت أثر قطيعة الاستمرارية المعلنة مع ما صار العصر الوسيط، يعطي هذا الماضي القديم نفسه أيضاً بوصفه حاضراً «متاحاً»، نشعر بأنفسنا معه «على مستوى واحد». أو أيضاً، إنه «طريقة أبدٍ في متناول اليد»، ذلك هو معنى

---

(60) Rico, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Erasme*, p. 19.

(61) Alphonse Dupront, *Genèse du temps moderne*, coll. «Hautes Etudes» (Paris: Gallimard; Le Seuil, 2001), p. 49.

كلمة (renovatio) بالضبط، شعار وصيغة انضمام الإنسانويين: نذكّر ونبدأ من جديد. من المؤكد أن فلسفة «العودة» هذه كانت فلسفة الزمان، شريطة أن نضيف على الفور مع دوبرون أيضاً أنها كانت «يقين الزمان، كمال الحاضر». إنّ رجال النهضة «لن يبلغوا فلسفة التقدم الحديثة: فهذه تتطلب زماناً مفتوحاً: أما زمانهم فيتوقف عندهم [...] هذا الشعور بزمان يملأونه لوحدهم يعبّر عن أفضل ضروب تبعيتهم، بما أنه في هذا الكمال ذاته إنما يتمّ التعاقب»[62]. يبقى الزمان المسيحي، هذا الحاضر الذي افتتحه المسيح والذي سينفتح على الأبدية حتى يوم الحساب، هو الأفق.

حينما دخل يوهان يواكيم فينكلمان (Johann Joachim Winckelmann)، وقد وصل من درسدن، بعد مونتاين بما يقارب قرنين، عام 1755، وللمرة الأولى مدينة روما، فقد كانت استعداداته أخرى تماماً ونظرته شديدة الاختلاف. ليس الأطلال والجثة، بل التماثيل. كان اسم روما بالنسبة إلى من كان سيفتح للألمان درب اليونان، يعني العصور القديمة ذاتها، أي المكان الذي كان الجمال يرقد فيه. ولكي يتمكن الاقتراب منه، عزم على أن يكفر باللوثرية وأن يعتنق الكاثوليكية. كان القيام برحلة إلى روما يمثل في نظره الوعد بميلاد جديد: نهضة. بعد ثلاثين عاماً من ذلك، يكتشف غوته، مع الانفعال نفسه، روما ويعاني، هو أيضاً، الإحساس بأنه يولد من جديد. أما وقد وصل في 29 تشرين الأول/ أكتوبر 1786، فإنه ينزل في نزل الأورس (l'Ours)، النزْل ذاته الذي أقام فيه مونتاين من قبل. في 3 كانون الأول/ ديسمبر، يشتري الطبعة الجديدة الإيطالية من كتاب **تاريخ الفن** لفينكلمان ويسجل: «يرتبط بهذا المكان تاريخ العالم كله، وأحصي يوماً ثانياً من الولادة، ميلاداً

(62) المصدر نفسه، ص 51.

جديداً حقيقياً، اعتباراً من اليوم الذي وصلت فيه إلى روما»[63].

ثمة مع ذلك مفارقة. روما هي موئل الفن ومع ذلك فالفن فيها ليس رومانياً بل يونانياً. لم يفعل الرومان سوى تقليد اليونانيين[64]. إذن، لماذا روما وليست أثينا التي لن يذهب إليها فينكلمان أبداً على الرغم من أنه أمِلَ أن يحقق المشروع أكثر من مرة؟ روما التي سيعود إليها مرة أخرى، غير قادر على العزم على مغادرتها، حين قتل في تريستا (Trieste). لأنّ أثينا مثلٌ أعلى وليست أو لم تعد **مكاناً** يمكننا أبداً أن نبلغه. في حين أنَّ روما تستحق «تعال وانظر»، المأخوذة من إنجيل يوحنا، التي يستخدمها فينكلمان عدّة مرات لحثّ مراسليه على الذهاب إلى الأماكن نفسها[65]. يبقى أن الحضور لا يمكن أن يهب نفسه على نمط الكمالية. فهو منسوج أيضاً من الغياب، بما إن ما يراه مَنْ تعلم أن يرى هو أثرُ ما لم يعد يمكن أن يُرى. يؤدي أن تتعلم أن ترى في هذه الشروط إلى القيام بخيار التاريخ: أقلمة الفقدان، بتبنينا نظرة المؤرّخ. تلك هي النتيجة المدهشة لكتاب **تاريخ الفن**: «لا نملك، إن صحَّ القول، إلا ظِلَّ موضوع آمالنا؛ لكن فقدانه يزيد رغباتنا، ونتأمل النُّسَخَ باهتمام أكبر مما لو كانت الأصول

(63) J. W. Goethe, *Voyage en Italie*, traduit par J. Porchat (Paris: Bartillat, 2003), p. 170.

(64) Fr. Hartog, «Faire le voyage d'Athène: J. J. Winckelmann et sa réception française,» dans: *Winckelmann et le retour à l'antique: Actes du colloque, 9-12 juin 1994*, entretiens de la Garenne Lemot, [sous la dir. de Jackie Pigeaud et Jean-Paul Barbe] (Nantes: Université de Nantes, 1995), pp. 127-143. Voir l'excellent livre d'Elisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art* (Paris: PUF, 2000), pp. 121-188.

(65) Evangile selon Jean 1, 46 (traduction de J. Grosjean).

«إنها كلمات فيليب إلى ناتانائيل الذي لم يكن في البداية يريد الإيمان بأن عيسى الناصري هو المسيح».

في حوزتنا[66] هكذا، كل ولادة، ولو كانت ولادة جديدة، هي انفصال ووعي بمسافة لا يمكن لأيّ شيء من الآن فصاعداً أن يأتي لتعويضهما. فالقطيعة معترف بها ومُنكرة، وبصورة أدق يمكن أن تخرج من هذه المسافة متعة جمالية، وكذلك مشروع تاريخ فن. لقد تغيّر الزمان. ومن الواضح أن فينكلمان في ذلك أقرب إلى شاتوبريان منه إلى لو بوجيه».

الثورة الفرنسية

في هذا الاستدعاء الوجيز لروما بوصفها مكاناً فعلياً ورمزياً اشتقت منه أوروبا بصورة واسعة مفهومها عن التراث، لنتوقف عند هذه الحلقة الأخيرة، التي تعود بنا إلى قلب هذه اللحظة العميقة من أزمة نظام الزمان التي كانتها الثورة الفرنسية.

ظهرت في شهر تموز/ يوليو عام 1796 **رسائل حول نقل المعالم الفنية من إيطاليا**، أو **رسائل إلى ميراندا** باسم المرسل إليه، الجنرال ميراندا. مؤلفها هو أنطوان كريزوستوم كاترمير دو كنسي (Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy)، الذي لم يكن مجهولاً على الإطلاق في تلك الحقبة. كان وهو الذي يتحدر من أسرة بورجوازية باريسية، قد أقام في إيطاليا فترة طويلة[67]. ومع

(66) J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art chez les Anciens*, 3 vols. ([Paris]: Barrois l'aîné... Savoye [libraire], 1789), t. III, p. 263. Voir aussi la description du Torse de Belvédère:

«أرثي لهذا التشويه العضال لهذا الهرقل، بعد أن توصلت إلى إدراك جماله [...] لكن الفن يبيّن لنا كم أنه لا يزال بوسعنا أن نتعلم مما لا يزال باقياً وبأيّ عين فنان يجب أن ننظر إلى هـذه الآثـار» (cité par Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, p. 277).

(67) R. Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts* (Paris: Hachette, 1910).

عودته إلى فرنسا، طفق يحرّر **قاموس العمارة.** وفي عام 1791، كلفه المجلس النيابي بإدارة ورشة تحويل كنيسة سان جنفياف إلى معبد مُكرّس لذكرى الرجال العظماء. في كتابه **تأملات حول فن الرسم،** وهو بحث نُشر في عام 1791، كان يستلهم فينكلمان لكي يحتفل بـ «النسبة الصحيحة» التي بلغها اليونانيون الذين كانت «الطبيعة بمثابة نموذج» لهم[68]. اعتقل وهو نائب في المجلس التشريعي، حيث كان يجلس مع اليمين، ثم حُرِّر بعد 9 ترميدور؛ وأدين لأنه «أثار التمرد المسلح» ضد حكومة الاتفاق خلال أيام فنديميير (Vendémiaire) من العام الرابع. لذلك فقد اختبأ في باريس بين تشرين الأول/ أكتوبر 1795 وتموز/ يوليو 1796.

في رسائله، يهاجم كاترمير مصادرة المبدعات الفنية التي تمارسها «الأمة الكبرى» بواسطة سلطتها المدنية التي كانت آنئذ جيش إيطاليا، الذي كان يتصرف بناء على تعليمات حكومة المديرين. «تؤلف الفنون والعلوم منذ زمان طويل في أوروبا جمهورية»، كما يكتب، ومن ثمَّ فإنه بوصفه «عضواً في هذه الجمهورية»، التي نشرَ عصرُ التنوير مثلها الأعلى إنما يتدخل. من يريد أن يستحوذ على هذه «الأموال العامة» يرتكب جريمة ضد التعليم وضد العقل وضد تحسين الجنس البشري[69]. أطلقَ الاحتجاج باسم جمهورية الآداب ومع استدعاء عصر التنوير. لكنه يستشهد أيضاً بشيشرون الذي كان يسجل بمناسبة نقل مبدعات الفن الإغريقي: «هذه الأشياء [التماثيل الإغريقية] تفقد قيمتها في روما»، ولابد لتذوقها من «الراحة

(68) Edouard Pommier, *L'Art de la liberté* (Paris: Gallimard, 1991), p. 74.

(69) Antoine Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie* (Paris: Macula, 1989), pp. 88, 89 et 105.

والاطمئنان الفلسفي لليونان»(70). يستدعي كاترمير فضلاً عن ذلك سلطة فينكلمان الذي كان من قرائه ومن المعجبين به. نظراً إلى أن فينكلمان هو «أول من حمل روح الملاحظة الحقيقي في هذه الدراسة [عن العصور القديمة]، وأول من تنبّه إلى تحليل الأزمنة، ومن اكتشف منهجاً»(71). فإلى مؤرّخ الفن، الذي اكتشف «منهجاً» من أجل «تحليل الأزمنة»، إنما يقدّمُ الثناء. غير أنه لولا روما على وجه الدقة لاستحال عليه أن يتصوّر مشروعه ولكان من المستحيل متابعته. وكما يمكننا أن نتوقع، أثنى كاترمير على نيكولا الخامس الذي كان أول من كانت له «فكرة إعادة روما القديمة بكل مبانيها إلى ما كانت عليه». نحن هنا في مجال تأويل الإعادة (restitutio) أو التجديد (renovatio) بوصفه ترميم المعالم القديمة لذاتها الوحيد.

لا تستسلم الرسائل مع ذلك إلى حزن إضافي على تقطيع جثة روما. على العكس تماماً، يتطلع كاترمير إلى مستقبل الفن ويحاجج بهدف المستقبل. إذ من استصلاح العصور القديمة على النحو الذي يتمّ حالياً بحماس والذي يتابعه عن كثب إنما تأخذ الفنون غداً في أوروبا «وجهاً جديداً»(72). وهذا هو السبب أن روما هي وعليها أن تبقى «مسكن» العصور القديمة الوحيد. يجد مذهب التقليد نفسه مؤكَّداً من جديد بوضوح. ما هو القديم في روما إن لم يكن «كتاباً كبيراً» مزّق الزمان وبعثر صفحاته؟ أو، حسب صورة أخرى، المدينة هي في ذاتها «متحف» حقيقي، ثابت في كليّته. أكثر من ذلك أيضاً، البلد نفسه، مع نوره ومناظره، ينتمي أيضاً إلى المتحف. إذ أنه خارج بيئته ومحيطه، فإن «شعب التماثيل» الذي كان بيرّو ليغوريو

(70) Cicéron, cité par Quatremère de Quincy, Ibid., p. 116.

(71) Quatremère de Quincy, Ibid., p. 103.

(72) المصدر نفسه، ص 97.

(Pirro Ligorio)، عالم الآثار والمعماري في خدمة الكاردينال إيست (d'Este) في منتصف القرن الخامس عشر، يقول عن نفسه إنه مؤرّخه[73]، «سيموت إن جاز القول، مرّة أخرى».

ومن ثمَّ سيكون من الضروريّ على الدوام بالنسبة إلى الفنانين أن يقوموا برحلة إلى روما، لكي «يتعلموا أن يروا». لا يمكن للمتحف، كما صُمِّمَ من قبل الثورة، باسم العقل وبهدف التربية، منذئذ، إلا أن يكون مرفوضاً رفضاً قاطعاً: باسم ذاكرة الأماكن ومفهوم ما عن التراث. ستتركز عما قريب هذه العداوة المبدئية للمتحف وللمبادرة المتحفية ذاتها، على متحف المعالم الفرنسية. غير أنَّ المعنيَّ في الوقت الحاضر روما وإيطاليا. يجب المحافظة على وحدة هذا المتحف الذي هو روما، والذي هو في الحقيقة البلد في مجموعه، ضدّ من يريدون تجزيئه ونقله إلى باريس: «صارت روما بالنسبة إلينا ما كانته اليونان قديماً بالنسبة إلى روما»[74]. ضد مذهب «آخرِ مسكنٍ» لتحف مبدعات فن الإنسانية الذي ظهر في الوقت نفسه في باريس، دافع كاترمير عن مفهوم محدد المكان ومتجذر للتراث: فالنقل يعني التشويه. كل مشروع في التجزئة «هو اغتيال ضد العلم، وجريمة تحقير التعليم العام»[75]. إن التعليم الحقيقي يمرّ ويجب عليه المرور بروما. وعلى ذلك يتوقف تقدم الفنون. بعد ذلك بقرنَين، سيتطلع مارينيتي (Marinetti) إلى «تخليص إيطاليا من المتاحف التي لا حصر لها والتي تغطي مقابر لا تحصى».

---

(73) Sur Pirro Logorio, voir: Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, pp. 125-126.

(74) Quatremère de Quincy, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie*, p. 116.

(75) المصدر نفسه، ص 105.

في اللحظة التي كان فيها يحرّر **رسائل إلى ميراندا**، كان كاترمير مختبئاً في باريس، لكنه كان يتكلم دفاعاً عن روما، إن لم يكن انطلاقاً من روما. لكنَّ باريس منذ عام 1789، قدمت نفسها عفوياً بوصفها أثينا جديدة. بأي صفة؟ باسم وبناءً على الحرية وتحت تأثير الإحياء، الذي كان شعار الثورة الكبير، بهدف إنشاء إنسان جديد. «تحت سلطة الحرية، ترتقي الفنون»، كما أطلق جانسن (Jansen)، مترجم فنكلمان، «ما على المجلس الجليل لممثلينا إلا أن يريد، والروائع نفسها التي زيّنت أجمل عصور اليونان سوف تقوم بين ظهرانينا»[76]. لا مجال لكي نعيد، بعد إدوار بوميه (Edouard Pommier)، رسم ما تمّ في باريس بين الأعوام 1789 و1796 من وجهة نظر الفنون، بل التأكيد فقط على الانقلاب الذي حمل خلال فترة عدد من السنوات على الانتقال من «علامات الاستبداد الواجب محوها»، حسب شعار الأزمنة الأولى للثورة، إلى «الميراث الواجب حفظه ونقله». هذا المقطع يتوافق مع انتقال آخر. الانتقال الذي يقود من اليونان وروما إلى العصور القديمة القومية، ومن العصور القديمة إلى العصر الوسيط ومن «محاربة عبادة الصور إلى التراث»[77].

يعني ذلك بمفردات المقولات الكبرى الناظمة للفكر وللعمل، أننا نمرّ بسرعة شديدة من سياسة كثيفة إلى تزمين يزداد نشاطاً. وقرار 14 آب/ أغسطس 1792 مثل ساطع على ذلك. تؤكد مقدمته أنه لا يجب «أن تترك زمناً طويلاً تحت عيون الشعب الفرنسي المعالم التي

---

(76) H. Jansen, libraire et traducteur de Winckelmann, cité par Edouard Pommier, «Winckelmann et la vision de l'antiquité dans la France des Lumières et de la révolution,» *Revue de l'art* (1988), p. 9, et Mona Ozouf, *L'Homme régénéré: Essais sur la révolution française* (Paris: Gallimard, 1989).

(77) Pour reprendre le titre d'un chapitre du livre d'E. Pommier, *L'Art de la liberté*, pp. 93-106.

نصبت من أجل الكبرياء، والحكم المسبق، والطغيان». استُعيدت أيضاً ثيمة «النظرة الجريحة» من قبل شعارات الاستبداد. لكن كل الموادّ التي تلي لا تدعو إلى إلغاء أو تدمير هذه العلامات، بل إن بعضها يقرر بصورة متناقضة همّ الوقاية والحفظ. صيغ في الأشهر التي تلت، وبصورة خاصة عبر تدخلات رولان (Roland)، وزير الداخلية، خطابُ الحفظ باسم مجد فرنسا وبهدف التربية. فرض المتحف نفسه آنئذ بوصفه الأداة ذاتها لهذه السياسة. ففي نظر رولان، يتطلع اللوفر إلى أن يصير «مَعْلماً قومياً» تتألق فيه الفنون، كما هو الأمر في اليونان.

خلال هذه الأشهر من السجالات الحادّة والمتناقضة انبثقت حجة جديدة سوف تقوم بضمِّ الثورة والتراث إلى بعضهما أو، بصورة أفضل، لتجعل التراث القومي يخرج من الثورة ذاتها. فقد قُدِّمتِ الفنون والعلوم والفلسفة في الحقيقة بوصفها مجموعة من الدائنين يجب على الثورة أن تعيد إليهم ما فعلوه من أجل الإعداد لقدومِها. إنها مدينة نحوهم. والحاضر الجديد يعترف بنفسه مديناً. ثم جاء التعميم في العام الثاني (15 آذار/ مارس 1794) **حول طريقة جرد وحفظ كل الأغراض التي يمكن أن تفيد الفنون والعلوم والتعليم في أرجاء الجمهورية كلِّها**. يثبِّتُ هذا النص الرئيس المذهب ويسمح بمفصلة خطابَين. لم يعد ثمة مجال لأن «يُجرَحَ» المرء لرؤية معالم الماضي هذه ما إن تُرَى منتمية من الآن فصاعداً إلى الأمّة. على العكس تماماً، يمكن لهذه الشهادات أن تفيد في تربية الجميع. «تستطيع دروس الماضي أن تُتَلقى من قبل عصرنا الذي سيعرف نقلها، مع صفحات جديدة، إلى ذاكرة الخَلَف». يحدِّدُ **التعميم** بوجه خاص أنَّ الشعوب الحرّة تستطيع العثور في فنون العصور القديمة على «نماذج». ومن ثَمَّ فإن «هذا النوع من الدراسة، الذي يربط

اليونان وإيطاليا الجمهورية إلى فرنسا الناهضة هو ما يجب نشر تذوقه والتشجيع على تعليمه»[78].

تماماً في اللحظة نفسها (13 شباط/ فبراير 1794)، أحاط فرانسوا إيتيان بواسّي دانغلا (François Etienne Boissy d'Anglas) حكومة الاتفاق علماً ببحثه الذي يحمل عنوان **بعض الأفكار حول الفنون، وحول ضرورة تشجيعها، وحول المؤسسات التي تستطيع تأمين تقدّمها وحول مختلف المنشآت الضرورية للتعليم**[79]. أُفسِحَ المجال في هذا النصِّ المكرّس للفنون للزمان وللتاريخ: للمستقبل وللماضي. الزمان، كما يكتب، «يستطيع **إكمال** العمل الكبير في إحياء الفكر الإنساني». ليس الإحياء مثل مسح التعميد أو نزول الروح القدس في عيد العنصرة، عفوياً، إنه يصير أيضاً قضيّة زمنية: «أفقاً»[80]. أما بالنسبة إلى الماضي، فلا نغضنّ الطرف عنه، إذ منه يأتينا ميراث يجب نقله: «احتفظوا بمعالم الفنون، والعلوم، والعقل [. . .] إنها وقفٌ على العصور وليست ملككم الخاص. لا يمكنكم التصرف بها إلا لكي تقوموا بالمحافظة عليها»[81]. تستحق صيغة **وقف على العصور** أن تبرَز.

يُقدَّم الزمان من الآن فصاعداً بوصفه المالك الأسمى لهذه الكتلة من التحف. إنه يصير الفاعل الأكبر في التاريخ. كان الميراث، هذه المرّة، «مسبوقاً بوصيّة» مُلزِمَة. واليونان، التي تغيّرت حقبتها منذ زمن طويل (كما سيحدث يوماً لحقبة فرنسا)، تبقى مع ذلك مثالية. لماذا إذن؟ لأنّ «المعاملة بالمثل» على وجه التدقيق التي عرف

(78) المصدر نفسه، ص 142 و143.
(79) المصدر نفسه، ص 153-166.
(80) المصدر نفسه، ص 156.
(81) المصدر نفسه، ص 157.

اليونانيون إرساءها بين الثقافة والحرية هي التي أنقذتهم بالسماح لهم بالإفلات من تدمير الزمان. حتى أنهم «حتى عندما كفوا عن الوجود، كانوا لا يزالون يظهرون بعد آلاف السنين نموذج الأمم المهذبة والحرّة»[82].

إن التسييس الكثيف، الذي يلتف ضمن قلق ووميض الحاضر وحده على الزمان أو لا يستدعيه إلا بوصفه ابتداءً مطلقاً، قد تخلى عن مكانه إلى عملية تزمين: مع نظرة نحو الماضي وانفتاح على المستقبل. يكتب أيضاً بواسّي دانغلا، تركت الاستبدادية وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة لفرنسا المنبعثة ميراثاً واسعاً: «لقد **أعادت** لها، من أجل العصور ومن أجل الكون، المخزون الهائل من كلِّ المعارف البشرية»[83]. إنّ الإحياء يشرعن الإعادة، المفهومة بوصفها عودة المال إلى مالكه الشرعي. شريطة التدقيق على الفور أن المقصود فقط إيداع يصلح للعصور وللكون. نحن بعيدون عن الإعادة (restitutio) النشيطة للإنسانويين، التي تنطلق من الماضي إلى الحاضر من أجل الحاضر، من أجل كمال هذا الحاضر. هنا، يُعيد الزمان ويجب أن يُعاد إليه: إنه ينفتح على المستقبل. ما الذي يقتضيه منذئذ مثل هذا الميراث الذي يتلقاه؟ من الإعادة تنبثق، في كلِّ جدّتها وحدّتها مشكلة الحفظ وترميم حوامل الدلالات.

يجد تركيب مذهب الحرية الذي تجسّده فرنسا الجديدة، ونظرية الإيداع، التي هي مسؤولة عنها في نظر الخَلَف، أروع صياغة له في عبارة «آخر مسكن»، التي ألمحنا إليها من قبل، والتي تختلط فيها صوفية الأمة، وصوفية الحرية، وجدل فارغ من أجل تغطية عمليّة نهب بكل معنى الكلمة. كانت تحف الماضي تبدو كما لو أنها تنتظر

---

(82) المصدر نفسه، ص 160.

(83) المصدر نفسه، ص 163.

أن تأتي فرنسا لكي «تحررها»، باستقبالها لها أخيراً على أراضيها. هنا فقط تستطيع أن تحرِّرَ على نحو كامل الرسالة التي كانت مع ذلك تحملها منذ تصميمها. أطلق الأب غريغوار: «هل يجب على تحف الجمهوريات اليونانية أن تزخرف بلد العبيد؟»[84] لا، واللوفر، الذي وجب عليها أن «تخلفَ الطغاة» فيه، كان مستعداً لاستقبالها. ضدّ هذه الطريقة القصوى في فهم المتحف وتصوّر التراث إنما أراد كاترمير دو كنسي أن يناضل، وهو يطلق مقالته الهجائية، حتى ولو كان في الأساس معادياً لكلِّ متحف.

يسجل عيد 9 ترميدور 1798 نهاية هذه المماحكات. وبهذه المناسبة، ألقى فرانسوا دو نوفشاتو (François de Neufchâteau)، وزير الداخلية آنذاك، خطاباً مذهلاً من أجل الاحتفال بالدخول المجيد لتحف الفن المصادرة في إيطاليا من قبل بونابرت: «احتفظوا خاشعين بهذه الملكية التي أوصى بها للجمهورية عظامُ الرجال من العصور كلها، هذه الوديعة التي وضعها بين أيديكم تقديرُ الكون [...] كانت لوحاتهم الرفيعة هي الوصية التي عهدوا بواسطتها إلى عبقرية الحرية بمهمّة أن تقدم لها القمّة الحقيقية وبشرف أن تمنحها السعفة الحقيقية التي كانت تشعر أنها تستحقها»[85]. وديعة، وصيّة، سعفة، كل شيء موجود في الخطاب: تتلقى فرنسا في آن وديعة وتُدْعَى إلى لفظ حكم أخير. إنه ميراث مع وصيّة، لكنها وصيّة ظلت زمناً طويلاً بانتظار المرسل إليه الحقيقي، الذي وعى انتخابه. لم تُستأنف العلاقة مع الماضي وحسب، في ما وراء قرون من الاستبداد، بل أعيد تحيينها، في

(84) Abbé Grégoire, cité par Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire,* p. 87.

(85) Pommier, *L'Art de la liberté*, pp. 453 et 454.

حين قامت مع المستقبل علاقة تأسست على الالتزامات الجديدة التي يتعرفها مُستهدَف الوصية. من الممكن على هذا النحو التقدّم نحو استعادة نموذج **التاريخ الرسمي**. وبصورة أدقّ يبدأ في التحرّك بواسطة التراث القومي العام، شكلٌ متجدّدٌ من **التاريخ الرسمي**، حيث يعمل على التمفصل نداء للماضي وانفتاح على المستقبل. طريقة في سدّ ثغرة الزمان أو في التخلص منها.

عارض كاترمير دو كنسي كذلك بدأب وبنجاح، في النهاية، متحفاً ثورياً آخر: متحف المعالم الفرنسية، الذي ابتكره يوماً بعد يوم ألكسندر لونوار، اعتباراً من تجميع الأموال القومية في دير بوتي أوغستان (Petits-Augustins). بعد أن هُمِّشَ من قبل نابليون الذي لم يغفر له رسائله، غُمِرَ كاترمير دو كنسي بالمجد من قبل العهد الملكي العائد الذي عيّنه في عام 1816 سكرتيراً دائماً لأكاديمية الفنون الجميلة. كانت بين يديه كل وسائل العمل. هيّأت الهجوم عدّة نصوص، مثل **اعتبارات أخلاقية حول مصير الأعمال الفنية** المنشور في عام 1815، الذي يفضح فيه هذه الودائع المُسمّاة «كونسرفاتوار»، حيث كانت كلّ الأشياء التي نقلت إليها قد «فقدت أثرها بفقدانها دافعها»: تساءل: «من سيعرِّف عقلنا، ماذا تعنيه هذه التماثيل، التي لم تعد أوضاعها تملك موضوعاً، ولم تعد تعابيرها إلا تقطيبات، ولم تعد ملحقاتها إلا ألغازاً؟ [...] ماذا تقول لي هذه الأضرحة بلا قبور، هذه النصب التذكارية الفارغة بصورة مزدوجة، هذه القبور التي لم يعد الموت يحبها؟»[86].

---

(86) Antoine Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art* [1815] (Paris: Fayard, 1989), p. 48,

انظر: Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts*, pp. 179-197, et Carine Fluckiger, «L'Investissement affectif de l'objet historique (Winckelmann, Quatremère de Quincy et Augustin Thierry),» article à paraître.

ويضيف لكي يكون أكثر دقة أيضاً لو اقتضت الحاجة، بما إن كلّ كلمة تستهدف لونوار: «نقل كل المعالم، واستقبال قطعها المشوّهة على هذا النحو، وتصنيف شظاياها بصورة منهجية، وجعلُ مثل هذا الجمع درساً عملياً في التأريخ الحديث؛ من أجل سبب موجود، نجعل من أنفسنا في حالة أمّة ميتة؛ ونحن أحياء إنما نشارك في جنازتها؛ إنه قتل الفن من أجل كتابة تاريخه؛ ليس ذلك كتابة تاريخه، بل كتابة شاهدة قبره»[87]. إن شاهدة قبر لونوار ومتحفه جاهزة أصلاً على كلِّ حال.

لقد تماهى لونوار تماماً، باعتباره تلميذ دافيد، في مصير دير بوتي أوغستان. فبعد أن سُمِّيَ أولاً في عام 1791 «حارس» الوديعة الباريسية لمعالم الفنون، التي صارت الأموال القومية، حصل لونوار في عام 1794 على لقب **أمين متحف** ما نجح في الحمل على الاعتراف به بعد مصائب عديدة في عام 1795 بوصفه متحف المعالم الفرنسية[88]. بين هذين التاريخَين، استسلم لونوار إلى نشاط كثيف في استخدام جماعات الضغط، لكنه لم يكف فوق ذلك عن جرد وعن اكتساب وعن إنقاذ وعن ترميم وعن إعادة تكوين بل وحتى صنع كل نوع من الأشياء والتماثيل واللوحات والأضرحة معترفاً بالتدريج بمكانة متزايدة للعصر الوسيط[89]. والحال أن لونوار مثل كاترمير ينتمي إلى فينكلمان الذي يستقبل تمثاله النصفي الزائرَ عند

(87) Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*, p. 48.

(88) Dominique Poulot: «Alexandre Lenoir et les musées de Monuments français,» dans: *Les Lieux de mémoire*, II, 2, pp. 497-531, et *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815* (Paris: Gallimard, 1997), pp. 285-339.

(89) Pommier, *L'Art de la liberté*, pp. 371-379.

مدخل المتحف. وهو هناك بوصفه الأجنبي الوحيد بصفة مزدوجة: أولاً أو أيضاً بوصفه نبيّ أثينا والحرية، بل وكذلك وربما بوجه خاص بصفته مكتشف تاريخ الفن. بوصفه في آن رجل التسييس وبوصفه رجل التزمين، رجل **التأملات حول التقليد** أو رجل **تاريخ الفن**.

تحت رعايته، سوف ينجح لونوار في تحويل «مستودعه» إلى متحف، أي إلى طواف في التاريخ، تاريخ ليس هو تاريخ الفن، بل الذي يحمل بالتدريج على الرؤية، حسب كلماته نفسها، «تاريخ حقيقي هائل لعهد المَلكيّة الفرنسية»[90]. وهو ما كان كاترمير يستنكره بوصفه «درساً عملياً في التأريخ الحديث». ومع ذلك، أليس عند زيارة هذا المتحف «وليس في أي مكان آخر» إنما سيروي ميشليه أنه تلقى «الانطباع القويّ عن التاريخ»؟: «كنتُ أملأ هذه القبور بخيالي، وكنتُ أستشعر هؤلاء الموتى عبر الرخام، ولم أكن أدخل تحت القبب الواطئة حيث يرقد داغوبير (Dagobert)، وشيلبيريك (Chilpéric)، وفريديغوند[91] (Frédégonde). هكذا، وقد انطلق من فينكلمان وبصحبته، التقى لونوار على طريقه العصور القديمة القومية ونظّم الرحلة، كما يقول ذلك في هامشه ذاهباً «على التعاقب من قرن إلى قرن». طفق نظام الزمان يسير حسب القرون، في حين يسير الزائر نحو النور. والعصور القديمة التي تعود لنا **تاريخياً** ملكاً خاصاً، تراثنا، ليست في نهاية الحساب هي اليونان ولا روما، بل العصر الوسيط. كان هذا الرجل الذي علم نفسه بنفسه على نحو واسع في خليط مخزنه، يحلم ويصلح ويرمم

---

(90) Poulot, *Musée, nation, patrimoine*, p. 305.

(91) Jules Michelet, «Á M. Edgar Quinet,» dans: *Le Peuple* (Paris: Flammarion, 1974), pp. 67-68.

ويصنع الظرف ولكي ننتهي، ينتج أول تقديم مرئيٍّ لـ «تاريخ قومي» بعد الثورة[92].

لم يكفّ كاترمير مع ذلك عن العمل على إغلاق هذا المتحف التاريخي الأول، حتى ولو كان هذا المتحف شديد البعد في الحقيقة عن لوفر فيفان دونون ولم يكن يمتُّ بأي صلة مع مذهب «المسكن الأخير». لقد توصل أخيراً في عام 1816 إلى: بعثرة المجموعات، إعادة المعالم إلى الكنائس وإلى العائلات، رصد المباني لمدرسة الفنون الجميلة. كان مجيء التحفة من النهب خطيئة لا تغتفر بالنسبة إلى المتحف. ولم يكن من المهمّ خروج نظرية الميراث وفلسفة الزمان في النهاية من القطيعة. وإن بدا جلياً أن الثورة وجدت نفسها بين العامين 1793 و1795 مُقادة إلى أن تنشيء إلى جانب متحف المعالم الفرنسية عدة منشآت تأخذ على عاتقها أو في حسبانها بُعْدَ الحفظ: المتحف المركزي للفنون، مكتبة الملك القديمة، دار الوثائق القومية، كونسرفاتوار الفنون والحِرف. كانت هذه المؤسسات القومية التي أنشئت استجابة لحاجات محدّدة، أيضاً، أحد الملتقيات الذي كانت فيه علاقات جديدة مع الزمان تربط الماضي والمستقبل في طريقها لأن تتكون.

الثورة هي هذه اللحظة من الاستملاك الجماعي، يستشعر فيها صانعوها «كبرياء رؤية تراث الأسرة يصير تراثاً جماعياً»[93]. وكما يوجد نقلٌ للسيادة، يوجد نقلٌ للملكية: باسم وعلى اسم الأمة. إنه الزمان الأول السياسي المحض والحاضري، والمتبوع عما قريب

---

(92) Hartog, «Faire le voyage d'Athène: J. J. Winckelmann et sa réception française,» dans: *Winckelmann et l'antique*, p. 141.

(93) La formule est de François Puthod de Maisonrouge, cité par Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire*, p. 85.

بزمان آخر، يقود إلى الاعتراف بالزمان بوصفه فاعلاً. وهو فاعلٌ كلياً في العملية، وبصورة مزدوجة. يوجد الزمان الطويل، ذلك الذي يُعيد والذي يجب أن يُعاد إليه، والزمان المباشر، زمان التجربة غير المسبقة للتسارع. يتحطم نظام الزمان القديم، وبعد انقضاء لحظة الحطام، يبقى النظام الحديث لا يعرف كثيراً كيف يتكوّن.

كيف المرور من **الإلغاء** إلى **الحفظ** حين يعقب الوضوح المحموم أو الخامد أو الملتهب للهدف الأول آخرَ يتطلب مع ذلك أن نعلّله؟ وبأيِّ طريقة؟ باستدعاء مقولات الميراث وبصورة خاصة بإضفاء وضع العامل على الزمان. إنه هو الذي يعطي، وإليه يجب أن نعيد. على هذا النحو نعثر على طريقة لربط الماضي بالحاضر، بل وكذلك بالمستقبل. شكل من **التاريخ الرسمي** يمكن منذئذ أن يعود إلى الخدمة، لكنه منظم من جديد بصورة عميقة، طالما أنه ينفتح على المستقبل ولا ينكر، بل على العكس، قطيعة الحاضر (فلأن فرنسا قد بُعِثت إنما تستطيع تلقي هذه الوديعة من تحف الماضي). **تاريخ رسميّ** يتلاءم مع التدبير الحديث: قادر بانسجام معه، على التعبير عنه، بمفصلته المقولات الزمنية على نحو آخر. يبقى كاترمير من ناحيته كلاسيكياً، على الأقل في ما يتعلق بالفنون: فالعلاقة مع الماضي لم تتغيّر. لا توجد ثمة ثغرة في الزمان، ولا بين الاثنين، ولا يمكن ولا يجب أن توجد. كلّ الطرق بالنسبة إلى من صار اعتباراً من عام 1816 السكرتير الدائم لأكاديمية الفنون الجميلة، تنطلق من أكاديمية روما ويجب على تاريخ الفن أن يسير في طريقه، من الماضي، مع دروسه، نحو الحاضر.

لقد تغيرت بالمقابل، بالنسبة إلى كلّ الذين عاشوا تجربة القطيعة والثغرة والتسارع ـ شاتوبريان، الذي كانت بالنسبة إليه مصدر كتابته الدائم، يفرض نفسه مرّة أخيرة ـ علاقتهم بالزمان تغيراً عميقاً.

تحول الماضي بالنسبة إلى البعض إلى حنين، وانشحن بالأسف على ما اختفى، **باللاشيء** أبداً (nevermore) الفعلي أو، أكثر من ذلك، المتخيّل. عما قريب، سوف يصرّف الشباب الرومانطيقي الثيمة بكلِّ الصور الممكنة. ولكن شاتوبريان اكتسب منذ عام 1802، بنشره كتابه **عبقرية المسيحية**، اعترافاً فورياً رسمياً بل وسياسياً. في حين أنه «كان ضرباً من التسلية الذهاب للتنزه في هذه الأطلال» التي كانت قد صارتها الكنائس والأديرة، فإنه يحثُّ قرّاءه «على توجيه نظرتهم بأسف إلى الماضي»: كلّ الماضي[94]. لقد كان يودُّ أن يحوّل التسلية (التي ليست إلا نسخة **خفيفة** عن النظرة الجريحة) إلى أسف.

مع الكنائس القوطية، نمسّ في الحقيقة ماضياً بعيداً، بل شديد البعد، بما إن «غابات بلاد الغال قد مرّت» في عمارتها. عندما نتنزه في فرساي، فالمقصود هو الماضي حديث العهد: فيه «اجتمعت أمجاد عصر فرنسا الديني. قرن مضى بالكاد، وهذه الغيضات التي كانت تصدح بصخب الأعياد، لم تعد تحيا إلا على أصوات الصرصار والعندليب». ينبثق الماضي المباشر عند استحضار سان دنيس ديزير (Saint - Denis désert): «اتخذ العصفور منها ممراً، ينمو العشب على هذه المذابح المُحَطمة؛ وبدلاً من نشيد الموت الذي كان يصدح تحت قبابها، لم نعد نسمع إلا قطرات المطر، التي تسقط على سقفها المكشوف، وسقوط عدد من الأحجار التي تنفصل عن الجدران المُحَطمة، أو صوت ساعتها الجدارية، الذي يجري في قبورها الفارغة وأقبيتها المُدمّرة»[95]. وبإيجاز، يمكن أن يكون ماضي

(94) Chateaubriand, «*Génie du Christianisme*,» dans: *Essai sur les révolutions* - *Génie du christianisme*, coll. «Bibl. de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1978), pp. 459 et 460.

(95) المصدر نفسه، ص 799، 802، و939.

فرنسا القديمة كلّه، الذي هو ماض ديني، موضوع تحوّل. فالأطلال تعقبُ الأطلال التي تربط خطوات المتنزِّهِ بعضَها إلى البعض الآخر: وصولاً إلى القبور الفارغة، التي تشير إلى موت الملكية و«العصر الديني». ومع ذلك، كان هذا الماضي يعرف أن يشير لمن يعرف التشبّع به، إلى مستقبلٍ لابدّ أن يكون دينياً، كما كان شاتوبريان يودّ الاعتقاد من جديد.

نحو التعميم

القرن التاسع عشر فترة جوهرية حقاً، مادامت أدوات واتجاهات سياسةٍ للتراث قد صيغت ووضعت موضع التطبيق آنئذ، لكنه استوقف الانتباه بصورة واسعة لهذه الأسباب بالذات منذ أن احتلت الذاكرة والتراث كثيراً من المساحة في فضائنا العام وفي تقاويم بحثنا. لذلك، ولكي نعود إلى نقطة انطلاقنا، أي التتريث المعاصر والعلاقات مع الزمان التي ينطوي عليها، نستطيع المضيّ سريعاً. لقد قامت **أماكن الذاكرة** بتحديد الأماكن الضرورية، مانحة بوجه خاص كلّ المكان الذي تستحقه للعهد الملكي في تموز/ يوليو، مع مؤسسات التاريخ الخاصة به، واهتمامه بالجرد وسياسته في الذاكرة القومية. تم التعرف بالضبط إلى جانب فرانسوا غيزو، المنظم الرئيس للحركة، على أسماء آرسيس دو كومون (Arcisse de Caumont)، وميريميه (Mérimée) ثمّ فيوليه لو دوك (Viollet-le-Duc).

أنشئت بعد عام 1830 دائرة المعالم التاريخية التي رُبطت إلى وزارة الداخلية. صار ماضي فرنسا القديمة بالتصنيف وبالترميم، قضية الدولة المركزية. قرر لويس فيليب تحويل فرساي إلى متحف تاريخي، تمجيداً للماضي القومي: تقود قاعة المعارك من لوحة إلى لوحة أخرى حتى عام 1830. بعد عام 1840، انطلق فيوليه لو دوك للقيام بترميمات كبرى، من فيزليه (Vézelay) إلى كاركاسّون

(Carcassonne)، مروراً بنوتردام دو باريس (Notre-Dame de Paris) وسواها الكثير. شكا بروست (Proust) ورودان (Rodin) من أنه «أتلفَ فرنسا»[96] على هذا النحو. مع تثبيت تاريخ قومي، تابعت الجمهورية الثالثة الحركة[97]. ورسّخت قوانين عام 1887 ثم عام 1913 إلى أمد طويل العقيدة في مجال المعالم التاريخية.

بعد أن كان أوّلاً شديد التحديد في قانون 1887، بما أنه كان يتدخل باسم «المصلحة القومية» وحدها، اتسع التصنيف قليلاً مع قانون 1913، الذي قبل الأخذَ في الحسبان «المصلحة العامة من وجهة نظر التاريخ أو الفن». لكن المعالم ذات المصلحة القومية وحدها هي التي كانت محميّة بالتصنيف. على إثر الفصل بين الكنيسة والدولة، جاءت حملة باريس (Barrès) حول «الرحمة الكبرى لكنائس فرنسا» (1911) لتقترح فجأة تعريفاً آخر للتراث: يجب إنقاذ كنائس فرنسا كلها، لا أجملها أو أكثرها تمثيلاً فقط. لأنّ «أجيالاً من الأجداد، يكوِّنُ رمادُهم الأرض التي تستند عليها دعائم الكنيسة، لا تزال تتوصل بواسطتها إلى الحياة، وما تطالب به مُطالبٌ به من قبل معالمَ مماثلة في كلِّ قرى فرنسا عبر العصور»[98]. لكن المشرِّع لا يستطيع تبنّي مثل هذا التعريف اللامركزي والمتجذّر للتراث. وكانت إعادات البناء بعد الحرب لا تزال تعزِّز مركزية دائرة المعالم التاريخية.

في عام 1959 أيضاً، كان من بين مهمات أول وزارة للشؤون الثقافية التي عهد بها آنئذ إلى أندريه مالرو (André Malraux)، مهمة «جعل المبدعات الرئيسة للإنسانية مُتاحة». لا زلنا ضمن منطق

---

(96) Marcel Proust dans une lettre à Mme. Strauss, cité par Leniaud, *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire*, p. 180.

(97) انظر أعلاه، ص 223 ـ 236.

(98) Barrès, cité par Leniaud, Ibid., p. 232.

المعالم التاريخية والتحف. ولكن بعد ثلاثة وعشرين عاماً من ذلك، تلقت الوزارة نفسها، وكان على رأسها جاك لانغ (Jack Lang)، عبء «المحافظة على التراث الثقافي القومي أو الإقليمي أو الخاص بمختلف الجماعات الاجتماعية لصالح الأمة العام بأسرها»[99]. تخفّفَ التراث وتشتت: فقد مرّ عام 1980، عام التراث، من هنا. أما من الجهة الأخرى، فقد عكف الألمان على توسيع مفهوم المَعْلَم، في حين لم يفت الإنجليز أن يتساءلوا حول ظهور صناعة التراث[100] (Heritage Industry) هذه.

خلال هذه السنوات، اكتسبت الموجة التراثية المنسجمة مع موجة الذاكرة، أكثر فأكثر، حجماً وصل بها حتى النزوع نحو هذا الحدّ الذي مثلته «كليانية التراث». كليانية مثلما أننا نعلن أو نطلب ذاكرات كلِّ شيء، كلّ شيء يصير تراثاً أو قابلاً لأن يصيره. ويبدو التضخم ذاته يسود. فقد ربح التريث أو التتحيف، مقترباً على الدوام أكثر من الحاضر[101]. لا بل كان لابدَّ من النصّ، على سبيل المثال، على أنه «لا يمكن لأيّ مبدع لمهندس معماريٍّ حيّ أن يعتبر شرعاً بوصفه مَعْلماً تاريخياً»[102] تلك هنا قرينة شديدة الوضوح على هذا الحاضر وهو يتورَخ، سبق ذكرها.

---

(99) Leniaud, Ibid., pp. 287 et 298.

(100) Willibald Sauerländer, «Erweiterung des Denkmalbegriffs?,» in: *Denkmal-Werte-Gesellschaft. Zur pluralität des Denkmalbergriffs*, sous la direction de Wilfried Lipp (New York; Francfort: Campus, 1993), pp. 120-149; Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britian in a Climate of Decline* (Londres: Methuen, 1987).

(101) Anne Cauquelin, «Un territoire - musée,» *Alliage*, no. 21 (1994), pp. 195-198.

(102) Françoise Choay, Avant-propos à: Riegl, *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, p. 9.

مظهرٌ، وهو عمراني الآن، لتأثير ثيمة التراث وألعاب الزمان هذه، تجلّى في سياسات إعادة التأهيل، والتجديد، وتنشيط المراكز العمرانية من جديد. يُراد التتحيف، ولكن مع الإبقاء على الحياة، أو، على نحو أفضل، التنشيط أثناء إعادة التأهيل. امتلاك متحف ولكن من دون أسوار المتحف: هنا أيضاً، متحف «خارج الجدران»؟ متحفُ مجتمع بحق إن لم يكن متحفاً اجتماعياً. بالطبع، كان هذا المشروع يقتضي من خلال تجاوز مفهوم المَعْلم التاريخي وعيَ أن على حماية التراث أن تُصَمَّم بوصفها مشروعاً عمرانياً شاملاً. وهو ما كان يصادق عليه الانتقالُ من معاهدة أثينا في عام 1931، إلى معاهدة البندقية في عام 1964[103]. ومن هنا هذه المفارقة الأخرى: ما هو أكثر حداثة اليوم بصورة أصيلة سيكون الماضي التاريخي، لكنه موضوع وفق المعايير الحديثة. لن نحتفظ على الأكثر إلا بالواجهات.

وعندما يغيب هذا الماضي، مسهماً في صعوبة حياة الضواحي أو مدن عنابر النوم، يتمُّ بعثه. لقد أُنتِجَت أماكن تراث عمراني من أجل بناء الهوية. كيف؟ باختيار تاريخ، يصير التاريخ، تاريخ المدينة أو الحيّ، تاريخه: تاريخ وُجِدَ، أو عُثِرَ عليه أو استخرج، ثم بُيِّنَ، ومن حوله يُنظم، بكل معاني الكلمة، «المرور». هكذا تمّ في بور دو بوك (Port-de-Bouc)، اختيارُ المنشأة البحرية التي أُغلقت في عام 1966، لإنشاء ساحة مركزية. وتمَّ في إبيناي سور سين (Epinay-sur-Seine)، الاحتفاظ باستديو إكلير (Eclair) كنقطة مرجعية تنتج اعتباراً منها هوية عمرانية. مع التراث تدخل «الزمنية والفرادة». ولكن هل من الممكن استهلاك التراث والعيش في التراث كما كان يسأل عالم

(103) إجتمع مؤتمر أثينا بمبادرة من اللجنة الدولية من أجل التعاون الفكري لعصبة الأمم والمجلس الدولي للمتاحف: انظر أدناه، ص 305 ـ 306.

أنثروبولوجيا[104]؟ عالجت المدينة الجديدة سينار (Sénart)، وهي حاضرة عمرانية تضمّ 100,000 نسمة، المشكلة بصورة مختلفة. لقد انتظرت عام 2002، أي حوالي ثلاثين عاماً، لكي تبني لنفسها مركزاً، «فضاءً مركزياً»، كما سُمِّيَ من قِبَلِ مُصَمّميه. أتت هذه المدينة في الريف في الحقيقة على استملاك مَرج مربَّع نباتي، مربع سينار، الذي يستقبل في الوقت الحاضر مركزاً تجارياً كبيراً، أول حلقة في «مركز ـ حياة» المدينة[105] القادم. ويبدو أنه اكتفيَ بالجمع بين البيئة (أي وصفٌ للبيئة بوصفها تراثاً) والتجارة.

التراث يتكاثر. هكذا فهرسَ القانونُ، وهو مثال من بين أمثلة عدّة، الخاصُّ بمؤسسة التراث وقد استحوذ عليه همُّ عدم نسيان شيء، «التراثَ الثقافي المَحمي»، و«التراثَ الثقافي القريب» (هذا «النسيج الضامّ» للأراضي القومية)، و«التراث الطبيعي» (الذي يضمّ «مفهوم المنظر»)، و«التراث الحيّ» (الأجناس الحيوانية والأنواع النباتية)، و«التراث اللامادي» (مع الخبرة التقليدية، والتقاليد الشعبية، والفولكلور)[106]. اعتاد التراث التكويني من الآن فصاعداً وسائط الإعلام الجماهيري ودخل التراث الأخلاقي. إنّ الإيقاع المتسارع لتكوين بل ولإنتاج التراث، في كل مكان من العالم تقريباً، حالة يمكن لكلِّ امرئ أن يلاحظها. ثمَّ جاءت سلسلة من المعاهدات الدولية لتصادق ولتنسِّق ولتضفي شكلاً على هذه الحركة. حتى ولو كان ثمة مسافة بين المبادئ وبين تنفيذها.

---

(104) Gérard Althabe, «Production des patrimoines urbains,» dans: *Patrimoine en folie*, p. 270.

(105) *Le Monde* (4 septembre 2002).

(106) Rapport au nom de la commission des affaires culturelles, familiales et sociales, 18 avril 1996.

كانت المعاهدة الأولى، معاهدة أثينا من أجل ترميم المعالم التاريخية، تركز على المعالم الكبيرة فقط وتجهل الباقي. بعد ثلاثين عاماً، كانت معاهدة البندقية توَسِّع بصورة كبيرة الأهداف، بما أنها كانت تريد أن تأخذ بعين الاعتبار «حفاظ وترميم المَعَالم والمواقع». تقدم المادة الأولى في الحقيقة تعريفاً أشد اتساعاً للمَعلم التاريخي: «يضمّ مفهوم المَعْلم التاريخي الإبداع المعماري المنعزل بقدر ما يضمّ الموقع العمراني أو الريفي الذي يحمل شهادة على حضارة خاصة أو على تطور ذي دلالة أو على حدث تاريخي. لكنه يمتدُّ ليشمل لا الإبداعات الكبيرة وحسب، بل أيضاً المبدعات المتواضعة التي لم تكتسب إلا مع الزمان دلالة ثقافية». تلحُّ مقدمة القانون بشدة على الحماية وتدخل مفهوم التراث المشترك للإنسانية: «الإنسانية التي تعي كلّ يوم وحدة القيم الإنسانية، تعتبر [المبدعات الهائلة للشعوب] بوصفها تراثاً مشتركاً وتعتبر نفسها تجاه الأجيال القادمة مسؤولة بالتضامن عن حمايتها. يجب عليها أن تنقلها لها بكلّ ثرائها وبكلّ أصالتها». إن التراث مُكوَّنٌ من شهادات، كبيرة أو صغيرة. وكما هو الأمر تجاه كلّ شاهد، تقوم مسؤوليتنا على معرفة التعرف عليها في أصالتها، لكن مسؤوليتنا تجد نفسها فضلاً عن ذلك قائمة إزاء الأجيال القادمة.

ضمن هذا الوعي، كان إنقاذ معابد أبي سنبل في عام 1959، عند بناء السدِّ العالي في أسوان، قد لعب على وجه التأكيد دوراً. كانت تلك تجربة جرى الحديث عنها إعلامياً على نطاق واسع من أجل استثارة اهتمام الرأي العام بصورة مباشرة. والعجيب أن الماضي البعيد والتقنيات الحديثة كانت تبدو متضافرة: فالمستقبل لم يكن يستقر على أطلال الماضي. كان يعطيها على العكس تماماً فرصة أن تبقى مرئية في المستقبل، نوعاً من حامل دلالة مزدوج. يشهد بصورة

عظيمة على ذلك الخطاب الذي ألقاه أندريه مالرو بمناسبة هذه الحملة: «لا ينتمي نداؤكم إلى تاريخ العقل لأن عليكم أن تنقذوا معابد النوبة، ولكن لأنّ أول حضارة عالمية تعلن معه أمام الملأ الفنَّ العالميَّ بوصفه ميراثاً لا يتجزأ». من دون نسيان ضربة القدم الأخيرة: «كان الغرب، في الوقت الذي كان يظن فيه أنَّ ميراثه يبدأ في أثينا، ينظرُ شارداً إلى انهيار الأكروبول».

بقدر ما كان التراث (المفهوم على الأقل) يكتسب سمنة، بقدر ما كان المَعْلَمُ التاريخي (المقولة) يتفتت. كان قانون 1913 كما رأينا قد أحلّ محل «المصلحة القومية» الوحيدة، بوصفها معيار تصنيف مَعلم ما، «المصلحة العامة من وجهة نظر تاريخ الفن»، مكرِّساً بذلك أصلاً توسيعاً لمجال المفهوم. لكن الامتياز الملكي في تعريف التاريخ ـ الذاكرة القومية اليوم، يُنافَسُ أو يُعارَضُ باسم الذاكرات الجزئية، القطاعية، الخاصة (للتجمعات، والجمعيات، والمنشآت، والجماعات... إلخ)، التي تريد جميعها أن يُعتَرَفَ بها بوصفها شرعية، أو ذات شرعية مماثلة بل أكثر شرعية. لم يعد يجبُ على الدولة ـ الأمة أن تفرض قيَمِها، بل أن تحافظ بأسرع وقت ممكن على ما يُعتبَرُ في اللحظة الحاضرة، على الفور، بل وبسرعة ملحّة «تراثاً» من قبل مختلف العاملين الاجتماعيين[107]. ينزع المَعْلَمُ نفسه إلى أن يُحَلَّ محله **النصب التذكاري**: وهو مكان ذاكرة أكثر منه مَعْلَم، فيه نجهد أن نجعلَ الذاكرة تحيا وفي أن نحافظ عليها حيّة وفي أن ننقلها. أما بالنسبة إلى التاريخ، حسب ملاحظة دانيال فابر (Daniel Fabre)، فهو ينزع إلى الانصهار في **الماضي**، المُدركِ بوصفه «كينونة قليلة التمايز، تقوم ناحية الإحساس أكثر من ناحية

(107) ارتفع عدد المباني المحميّة من 24000 في عام 1960 إلى 44709 في عام 1996.

الحكاية، تستثير المشاركة الانفعالية أكثر من انتظار تحليل ما». ويسجل أيضاً بدقة أنه ليس التاريخ بقدر ما هو «ماضٍ حسّاس» يعمل منتج التاريخ المحلي على أن يحمل على معاناة حضوره، بمساعدة كل تقنيات الحوضرة[108]. نحن هنا في قلب استخدام حاضريٍّ للماضي.

أُحصيَ من عام 1980 إلى عام 2000، ما مجموعه 2241 جمعية موضوعها المُصرّح به التراث أو إطار الحياة: «التراث الصغير». أسست معظم هذه الجمعيات التي كانت فتيّة بعد عام 1980. وهي بمنحها نفسها أحياناً تعريفات شديدة الاتساع للتراث، لا تتناسب بالضرورة مع المقولات الرسمية للإدارة المعنيّة بـ «التراث الكبير»، تنزع إلى قلقلة الآلة الإدارية في التصنيف. لأنّ قيمة الأشياء التي تنتخبها تكمن في نظرها في جزء منها في كونها هي ذاتها في أصل الاعتراف بها[109]. المقصود إجمالاً وعلى الأكثر تراث محليٌّ، يجمع الذاكرة والأرض، وعمليات تهدف إلى إنتاج أرض واستمرارية للذين يسكنون هنا اليوم: «تبيّن جمعيات التراث بناء ذاكرة ليست معطاة، وبالتالي ليست مفقودة. إنها تعمل على بناء عالم رمزي. ومن ثمّ يجب أن لا يُنظر إلى التراث اعتباراً من الماضي، بل بالأحرى اعتباراً من الحاضر، بوصفه مقولة فعل من الحاضر وعلى الحاضر»[110]. وأخيراً، إنَّ التراثَ وقد صار فرعاً رئيساً من صناعة التسلية موضوعُ رهانات اقتصادية مهمة. كما إن صيغة «يستحق التوقف» في الأدلة

---

(108) Daniel Fabre, «L'Histoire a changé de lieux,» dans: *Une histoire à soi*, sous la direction d'A. Bensa et D. Fabre (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001), pp. 32 et 33.

(109) Glevarec et Saez, *La Patrimoine saisi par les associations*, pp. 129-193.

(110) المصدر نفسه، ص 263.

السياحية والمستعادة من قبل وكالات السياحة تسجّله في العولمة. كما إن «تقويمه» يندرج آنئذ مباشرة في الإيقاعات والزمنيات السريعة لاقتصاد السوق اليوم، أو يصطدم به أو يقترب منه على كلّ حال.

القرن العشرون هو أكثر من استدعى المستقبل، وأكثر من بنى وقتل باسمه، وهو الذي دفع إلى أبعد ما يمكن إنتاج تاريخ مكتوب من وجهة نظر المستقبل، طبقاً لفرضيات تدبير التاريخانية الحديث. لكنه هو أيضاً مَنْ أعطى ولاسيما في ثلثه الأخير أكبر توسيع لمقولة الحاضر: حاضر ثقيل، مُكتسح، كليّ الحضور، لا أفق له سوى نفسه، يصنع يومياً الماضي والمستقبل اللذين يحتاج إليهما يوماً بعد يوم. حاضر مضى أصلاً قبل أن يحدث كلياً. ولكن هذا الحاضر اكتشف نفسه منذ نهاية ستينيات القرن الماضي، قلقاً، في بحث عن جذوره، مأخوذاً بذاكرته. لو عملنا آنئذ، لكي نستعيد مفردات ميشليه في عام 1830، على ربط خيط التقاليد، لوجب تقريباً ابتكار التقاليد والخيط معاً. حلّ محلّ الثقة في التقدّم همُّ الحماية والوقاية: وقاية ماذا ومَن؟ هذا العالم، عالمنا، الأجيال القادمة، نحن أنفسنا.

من هنا هذه النظرة المتحفية الملقاة على ما يحيط بنا. نودّ أن نُعِدَّ منذ اليوم متحف الغد وأن نجمع محفوظات اليوم، كما لو كان هو الأمس أصلاً، وقد بتنا مأخوذين بين النسيان وإرادة عدم نسيان شيء. من أجل مَنْ إن لم يكن أصلاً من أجلنا؟ إن هدم جدار برلين الذي تبعه تحويله إلى متحف في الوقت نفسه، كان مثلاً ساطعاً على ذلك، مع تحويله إلى سلعة فوراً في الوقت نفسه. فقد وضعت على الفور برسم البيع عيِّنات، مختومة كما يجب بجملة **جدار برلين الأصلي** (Original Berlin Mauer). إذا كان التراث من الآن فصاعداً هو ما يحدد ما نحن اليوم، فإن حركة التتريث، هذا الهدف، المأخوذ هو نفسه في هالة واجب الذاكرة، سيبقى سمة مميزة للحظة التي نعيشها أو عشناها لتوّنا: علاقة ما بالحاضر وتجلٍّ للحاضرية.

لدى فحص مسار التراث، ثمة تركيب سبق وأن أشرنا إليه والتقيناه، لكننا لم نأخذ أبعاده كلها في الحساب: تَتْريث البيئة. تقدم الأونيسكو مدخلاً جيداً، لأنها في آن واحد ذات صدى قويّ ومختبر عالمي واسع، يُعَدُّ فيه المذهب وتعلن المبادئ[111]. اعتمد المؤتمر العام في عام 1972، «اتفاقية من أجل حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي». يبدو النصّ لا يترك شيئاً خارج إطاره: التراث عالميّ، وهو ثقافي وطبيعي. لماذا الاتفاقية الدولية؟ لأنّ المقدمة تنطلق من ملاحظة أن التراث الكوني مهدّد أكثر فأكثر بالتدمير، «لا نظراً للأسباب التقليدية في التلف وحسب، بل كذلك بفعل تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية الذي يضاعفها بواسطة ظواهر تشويه أو تدمير أشدّ رعباً أيضاً». تقودنا هذه الاعتبارات أيضاً إلى إدخال مفهوم جديد: الحماية. إنها تنبغي على المجموعة الدولية بأجمعها ويجب أن تطال «التراث الثقافي والطبيعي ذي القيمة العامة الاستثنائية».

ما هو التراث ذو القيمة العامة الاستثنائية؟ كيف يتمفصل العام والاستثنائي؟ ما هي معاييرهما؟ كيف توضع قائمة بالتراث العالمي؟ كثرة من الأسئلة عكف عليها خبراء في اجتماعات عديدة. كانت تذهب كلها في اتجاه توسيع معايير الاختيار. عدم منح كلّ شيء للمَعْلم التاريخي (وبالتالي إلى أوروبا)، بل الاحتفاظ بمفهوم «المنظر الثقافي»، وعدم الوقوف فقط عند الأصالة الشكلية وحدها (التي نظنها في اليابان)، والرجوع إلى تعريف أنثروبولوجي للثقافة[112]. في

(111) Isabelle Vinson a soutenu en 2001, un DEA à l'EHESS sur «Le Concept de patrimoine international: Théorie et praxis».

(112) Mouchir Bouchenaki et Laurent Lévi-Strauss, «La Notion de monument dans les critères du *Patrimoine de l'humanité* de l'Unesco,» dans: *L'Abus monumental*, pp. 121-129.

حزيران/ يونيو 2002، وصلنا إلى 730 مالٍ مُسَجّلٍ على هذه القائمة، في حين أن 175 بلداً كانت قد صادقت على الاتفاقية المُقدّمة من الآن فصاعداً بوصفها أداة في خدمة التطوير المستمرّ.

بدأت الأونيسكو، كما أعلنها مديرها العام، في الإعداد لاتفاقية جديدة دولية حول التراث اللامادي، المعتبر بوصفه «مرآة التنوع الثقافي»: بعد خمسين سنة من كتاب **العنصر والتاريخ** لكلود ليفي ستراوس، الذي كان هذا الأخير يدعو فيه إلى أن ننتبه إلى «واقعة» التنوع. استبِقَ هذا المشروع في توسيع المفهوم أيضاً في عام 2001 بالإعلان العالمي حول التنوع الثقافي. أما اليوم، فتودّ الأونيسكو أن تجمع أخذَ التنوع الثقافي في الحسبان، وهمّ التنوع البيولوجي، والجهود المبذولة من أجل التطوير الدائم[113]. إن ما يجمع هذه المفاهيم الثلاثة وهذه الأهداف الثلاثة، هو همٌّ أو هدف الحماية أو، وهو أفضل، الوقاية. هل المقصود حماية الحاضر أو وقاية المستقبل؟ الاثنان، سوف يُجاب بالطبع. ليس السؤال مع ذلك لغواً. هل نعلل بالذهاب من المستقبل نحو الحاضر أو بالأحرى من الحاضر في اتجاه المستقبل؟ سوف نعود إلى ذلك. بالنسبة إلى مدير مركز التراث العالمي، الحفظ هو، على كلّ حال، ليس لسنة أو لسنتين، بل «على الدوام».

وهكذا فمنذ عام 1972 على الأقل، اجتمعت الثقافة والطبيعة تحت المفهوم المُوَحِّد نفسه: التراث، الذي هو من الآن فصاعداً ثقافي وطبيعي. ما الذي كانته في فرنسا مراحل الاعتراف بالطبيعة بوصفها تراثاً؟ لقد بدأت المنتزهات الطبيعية خلال ستينيات القرن الماضي فقط القيام بخزن الطبيعة من خلال تحديد فضاء-محميّ. كان

(113) Koïchiro Matsuura, «Eloge du patrimoine culturel immatériel,» *Le Monde* (11 septembre 2002).

المنتزه المفتوح للمتنزهين يستجيب لمنطق حفظ الحيوان والنبات. وللمرّة الأولى، تحدث نصٌّ رسمي عن «التراث الطبيعي والثقافي»[114]. كانت المرحلة التالية هي مرحلة اقتصاد المتاحف، التي كان تكاثرها العلامة المرئية الأكثر، ولكن كذلك العلامة التي أريد شحنها أكثر بالمعاني، بسياسة راهنة للتراث، يوجد فيها من ثمَّ دور الجمعيات[115].

وقاية، هنا أيضاً، لكن ما هو أكثر من الأغراض، الخبرة، طرق الصنع، المناظر: التراث اللامادي والمُحيّن. إذا كان اقتصاد المتاحف يتقدّم دفعة واحدة بوصفه «متحف ـ منطقة»، فالمقصود منطقة سكان. البيئة مستهدفة تماماً، ولكن بقدر ما هي ذات طابع اجتماعي. في الأساس، «ليس التراث الحقيقي [لاقتصاد المتاحف]، شيئاً آخر، كما سجل ماكس كيريان (Max Querrien)، أحد مصمّميه الرئيسيين، سوى الذاكرة الجماعية التي تنبثق منها هوية تريد أن تكون في فرادتها في تماسٍّ مع التاريخ الحاضر وولادة المستقبل». وبالتالي، فهو في مبدئه «أشد اهتماماً بوقاية الخبرة منه بمَتحفة الأشياء». إنه ينزع في الحقيقة إلى «الحمل على رؤية اللامرئي الأكثر اعتياداً»[116]. يجب عليه، يودّ

(114) أقر قرار وزاري في عام 1967 برسمية مفهوم «المنتزه الطبيعي الإقليمي»؛ انظر: J. Davallon [et al.], *L'Environnement entre au musée* (Lyon: PUL/MC, 1992), pp. 64-66, où est rappelé le rôle de Georges-Henri Rivière.

كان يوجد من قبل قانون 21 نيسان/ أبريل 1906 حول «حماية المواقع والمعالم الطبيعية ذات الطابع الفني».

(115) نحِتت تسمية «اقتصاد المتاحف» في عام 1971. انظر: Octave Debary, *La Fin du Creusot ou l'Art d'accommoder les restes* (Paris: Éditions du CTHS, 2002).

(116) Max Querrien, «Ecomusées,» *Milieux*, no. 13 (1983), pp. 24-25.

كان السيد كيريان بوصفه رئيس صندوق المعالم التاريخية قد حرّر في عام 1982 تقريراً موجهاً إلى وزير الثقافة بعنوان «من أجل سياسة جديدة للتراث».

الحمل على رؤية ما لا يُرى، ما لن يمكن عما قريب أن يُرى أبداً، ما هو في طريقه إلى أن لا يُرى أبداً.

هل هو إذن متحف بـ «درجة الصفر» أو متحف «خارج الجدران»؟ لا يجب عليه الاكتفاء، كما يُشار، بـ «ترداد حنيني للأسف على تراث طبيعي، ومادي، وإنساني في طريقه للاختفاء، أو اختفى أصلاً - والذي هو بحاجة حقاً لأن يصير موضع تذكار، بوصفه مُكوِّناً للجذور التي ما كان يمكن لشيء حقاً أن يُبنى لولاها [...] يجب عليه بفعل معرفته الماضي، وبشرحه الدروس التي يمكن استخلاصها منه، أن يساعد على بناء المستقبل؛ يجب عليه أن يكون إحدى أدوات (فاعلاً ومكاناً في آن واحد) التحولات التقنية والاجتماعية في آن واحد. يجب عليه أن يعرف أن يفسر روح التكيف ومهارة الأجداد لكي يكونوا مثلاً للذين يوجدون حالياً في مواجهة تحوّلات صعبة. [...] على اقتصاد المتاحف أن يعلم المرء كيف يعرف لكي لا ييأس ولكي يعيش مجدداً»[117]. كان ذلك دفتر شروط آمراً (**يجب عليه، لابدّ من**) بقدر ما هو طموح، بما إن اقتصاد المتاحف يريد حسب منظريه الإفلات من الماضوية، والحنينية، والسياحة، لكي يعمل كفضاء ذي نشاط تبادلي وكمعبر بين الماضي والمستقبل. كان يجب أن يوجد علم تربية اقتصاد المتاحف، درس يُلقى ضمن جوٍّ اجتماعي إن لم يكن لعبيّ. ليس المقصود تقليد الماضي، بما إن اقتصاد المتاحف ينطلق من القطيعة، ويسجل نهاية نشاط (صناعي، حِرَفيّ، زراعي)، نمط حياة. إنه كمتحف في الحاضر، يريد أن يكون نتاج مكان ذاكرة حيّة.

---

(117) Alain Desvallées, «L'Ecomusée: Musée degré zéro ou musée hors les murs,» *Terrains*, no. 5 (1985), pp. 84-85.

يستهدف اقتصاد المتاحف أن يكون استثارة للذاكرة وأداة وعي. هنا، يُدعى المجتمع (طائفة ما) نفسه إلى وعي تراث ما. يُقال، إن المتحف لا يملك زواراً بل «سكاناً». الغاية: استنفار التراث لغايات إبداعية لا لغايات متحفية فقط»[118]. نرى تماماً أيّ أمل أنيط باقتصاد المتاحف. علامة على أزمة تدبير التاريخانية الحديث، نداؤه إلى الذاكرة هو جوابٌ من الحاضر، موَجّهٌ أولاً إلى الحاضر، لكنه قلق مع ذلك من الإفلات من الحاضرية. هل أمكنت مواجهة الرهان، هل كان ممكناً القيام به منذ أن صار «السكان» «زواراً» بل وحتى سوّاحاً وسط سواهم من السوّاح؟ أسهمت المنتزهات الطبيعية واقتصاد المتاحف على كلّ حال في جعل الانتقال مرئياً من الإدراك الجمالي للطبيعة إلى تمثيل تراثي للبيئة، رابطاً بقوة الذاكرة والمنطقة. دفع الجريان السريع لهذا التتريث تعميم مفهوم التراث إلى نهايته، مع همّ بل واجب وقاية ما اختفى من قبل، أو اختفى لتوّه، أو سيختفي غداً، باستباق الانتقال أصلاً على وجه التقريب من القيمة المعتادة إلى قيمة القِدَم.

على ماذا كان هذا الانتشار التراثي ولا يزال علامة من وجهة نظر العلاقة مع الزمان؟ إنه علامة القطيعة، على وجه التأكيد، بين حاضر وماض، باعتبار أن الشعورَ المعيشَ بالتسارع طريقة في تجريبها: الانقلاب من تدبير ذاكرة إلى تدبير آخر، جعل منه بيار

(118) *Les Monuments historiques demain* ([Paris]: Direction du Patrimoine, 1987), p. 265,

أيّ معلم نصونه من أجل الغد؟ تنطلق موضوعات هذه الندوة المنظمة في عام 1984 من الفارق بين الطلب الاجتماعي والوسائل المتاحة. ثم يسجل السيد كيريان أنه عند الخروج من فترة تحوّل كبير، وفي الوقت الذي تصير فيه أخطار التدمير أكثر عدداً ولا رادّ لها، يتجلى وعيٌ بدلالة التراث من أجل مستقبلنا، مؤوِّلاً إياه بوصفه «قفزة الأمان لمجموعة ترغب في بناء مستقبلها بصورة واعية عن طريق إقامتها الصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل» (ص 7).

نورا نقطة انطلاق تساؤله[119]. لقد بيّن مسار المفهوم بصورة لا مراء فيها أن التراث لم يتغذَّ أبداً من الاستمرارية، بل على العكس تماماً، من الوقفات ووضع نظام الزمان موضع شك، مع كلّ ضروب الغياب والحضور، المرئي واللامرئي التي طبعت وقادت الطرق المستمرة والمتغيرة على الدوام لإنتاج حوامل الدلالات. بدءاً بتسلل هذا الغائب التدشيني الذي كانه المسيح في ما صاره منذ زمان طويل وإلى زمان طويل، التقليد الغربي، مع تسيير نظام جديد للزمان. أثر لا يمّحي، ولا يُنسى: الأثر ذاته.

التراث طريقة في عيش الوقفات وفي التعرف عليها وفي تقليصها، بتعليم، وبانتخاب، وبإنتاج حوامل دلالات. لقد عرف تحرير المفهوم، إذ سُجِّلَ في ديمومة التاريخ الغربي الطويلة، حالاتٍ عديدة متلازمة مع لحظات أساسية من مساءلة نظام الزمان. التراث ملجأ لزمان مأزوم. إذا وجدت على هذا النحو لحظات من التراث، فمن الوهم الوقوف على تعريف وحيد للكلمة. فعلى امتداد القرون، ترسم ممارسات من نمط تراثي أزمان تراث تطابق طرقاً في مفصلة حاضر وماض أولاً، بل وكذلك، مع اتهامات الثورة، المستقبل: حاضر وماض ومستقبل.

لقد أحطنا ببعض هذه التكوينات الزمنية. عندما كرّس فارون

---

(119) من أجل تشخيص عالمة إثنولوجيا، انظر: Françoise Zonabend, *La Mémoire longue* (Paris: Jean-Michel Place éditeur, 1999), p. 9:

«في سنوات 1970، بدأ المجتمع الفرنسي في وعي تغيّرات رائعة استثارها النموّ الاقتصادي في سنوات ما بعد الحرب. وأدى تحديث الريف إلى انتقال السكان نحو المدن، ونشهد في هذا المكان وذاك نهاية ضرب من العيش: فالتضامنات التقليدية، العلمانية والدينية، توقفت، والمعارف الحرفية والتقنية اختفت، والخصوصيات الإقليمية والجماعية تبعثرت. والعالم الذي عشنا فيه، والذي عرفه أسلافنا، يميل نحو **عالم فقدناه**».

نفسه ليتلقى كتابةً عصورَ روما القديمة، فقد فعل ذلك لأنه على قناعة بأن أزمة الجمهورية توشك أن تهدد خلود المدينة. وحين طمح إنسانويو النهضة إلى تجديد (renovatio) روما، كانت «حماسة أملهم» الملتفتة نحو الماضي تستهدف أول ما تستهدف الحاضر. ومع بقائه ضمن نظام مسيحي للزمان، لا يزال **التاريخ الرسمي** يستطيع أن يكون مكلفاً بعبئه من خلال صلة المثل والتقليد. نجح الثوريون جواباً عن الوقفات الثورية وعن تجربة تسارع الزمان الصادمة، أن يصوغوا خلال عدّة سنوات، اقتراحاً **بتاريخ رسميّ** مجدّد، يصير فيه الزمان فاعلاً. يكون الماضي والمستقبل مترابطَين، لكن المرور لا يمكن أن يتمّ إلا بواسطة معبر الحاضر المنبعث (فرنسا الحرية). سوف يعود إلى القرن التاسع عشر مهمة تحمّل عبء هذا التراث الحديث، وتصنيفه، وترميمه، وتحديده باستعادته في حكاية التاريخ القومي الكبرى: من عهد الإصلاح إلى الجمهورية الثالثة. مع المَعْلَم التاريخي، ذلك الذي أقرّه قانون 1887 ذا منفعة قومية، ندخل عصر الأمة «المنجزة». إذا كان المَعْلَمُ يبهر، بما أنه التاريخ، فإنه لا يدعو الزائر إلى التعرّف.

بعد كوارث القرن العشرين، وبعد التمزّقات العديدة، والتسارعات القوية المدركة بكثرة في تجربة الزمان، لم يكن انبثاق الذاكرة ولا انبثاق التراث في النهاية مفاجأتين. بل إنه يمكن للسؤال أن يكون: لماذا وجب انتظار مثل هذا الزمان الطويل؟ ألأنه كان لابدّ لذلك بالتأكيد، من وقت، بل وكذلك لأنه لم يكن ثمة من قبل باكراً لا الإمكانية ولا الزمان؟ ما كان نظام العالم والزمان ليجعلهما ممكنَين. كان لابدّ من اجتماع مجموعة كاملة من الشروط، بما في ذلك الجيلية، استدعيت كافتتاح لعبور الأزمنة هذا. بالمقابل، إنَّ ما يميّز الاندفاعة التراثية المعاصرة عن الاندفاعات السابقة، إنما هي

سرعة توسعها وتعدد تجليّاتها وطابعها الحاضريّ بصورة قوية، في حين أن الحاضر اتخذ امتداداً غير مسبوق (إنه ستيني). لقد رأينا عدداً من علاماته. فُضِّلَ النصب التذكاري على المَعْلَم أو أن هذا الأخير عاد نصباً تذكارياً يجذب الماضي أكثر من التاريخ؛ ويتغلب حضور الماضي والاستذكار والانفعال على اتخاذ المسافة والتوسيط؛ ويتوازى تقويم المحلي مع البحث عن «تاريخ خاص بالذات»[120]؛ وأخيراً، إنَّ هذا التراث هو نفسه تحت وطأة التسارع: يجب العمل بسرعة قبل أن يصير الوقت متأخراً، قبل أن يأتي المساء وأن يختفي اليوم كلياً.

سواء تجلت بوصفها طلباً، أو أكدت نفسها بوصفها واجباً، أو أعلنت نفسها بوصفها حقاً، تقوم الذاكرة في الحركة نفسها مقام جواب عن الحاضرية ومقام عَرَضٍ لهذه الأخيرة. وينطبق الأمر نفسه على التراث. ولكن مع شيء إضافي من وجهة نظر تجربةٍ، وفي النهاية، نظام الزمان. إن تتريث البيئة، الذي يشير إلى التوسع الأشد كثافة والأكثر جدّة للمفهوم على وجه الاحتمال، يفتح بلا مراء على المستقبل أو على تفاعلات جديدة بين الحاضر والمستقبل. ألا نخرج آنئذ من حلقة الحاضر الوحيدة، بما إن همّ المستقبل يقدّم نفسه بوصفه سبب وجود هذه الظاهرة؟ باستثناء أن هذا المستقبل لم يعد وعداً أو «مبدأ أمل»، بل تهديداً. ذلك هو الانقلاب. وهو تهديدٌ كنا المبادرين إليه، وعلينا التعرف على أنفسنا فيه اليوم إن لم يكن بالأمس أصلاً، بوصفنا مسؤولين. هكذا، قادتنا مساءلة التراث وتدابيره في الزمنية بطريقة غير متوقعة من الماضي إلى المستقبل، لكنه مستقبل لم يعد من الواجب أن نخضعَه أو أن نجعله يحدث،

(120) لكي نستعيد عنوان التحقيق الذي أشرف عليه ألبان بينسا (Alban Bensa) ودانيال فابر (Daniel Fabre)، المستشهد به أعلاه، انظر الهامش رقم (108) في هذا الفصل.

دون تردد، لو وجب الأمر، أن يعنّف الحاضر. لم يعد هذا المستقبل أفقاً منيراً نسير نحوه، بل خط ظلٍّ حرّكناه نحونا، في حين بدونا نوقف لحن الحاضر ونجترّ ماض لا يمضي.

الخاتمة

الدَين المزدوج أو حاضريّة الحاضر

تستطيع علاقات الزمان أن تُوَضِّحَ لا أن تُقرِّر. كيف نقول رأينا حول ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى هذا الحاضر: على أيِّ عكازٍ وُضِعْ! أو على أكتاف أيِّ عمالقة رُفِعْ! لابدّ من القدرة على دفع النزوع إلى التتريخ الفوري للحاضر الذي اعترفنا به سمة العصر بسرعة أكبر وأبعدَ. الذهاب بالحاضرية حتى حدّها الأقصى!

منذ زمن طويل لم تعد المواقف التي كان لا يزال شاتوبريان يسمح لنفسه بها في متناول أيدينا. وسيكون ذكرها مرّة أخيرة طريقتنا في وداع سبّاح أراد أن يكون بين شاطئي الزمان، بين تدبيري التاريخانية القديم والجديد. بعد أن رسم أيام تموز/ يوليو 1830، بقدر ما كانت تجري، يُسَجِّلُ أنه يمتدّ على اللوحة «لون ما من المعاصرة»، يكون «حقيقيّاً في اللحظة التي تمرّ»، لكنه «مزيّف بعد مرور اللحظة». لكي «يُحكَمَ بلا تحزب على الحقيقة التي يجب أن تبقى، يجب إذن الوقوف عند نقطة النظر التي سيتأمل منها الخلفُ الواقعة المنجزة». ولا يشكُّ لحظة في بلوغ ذلك، بما أنه يعنون هذا الفصل من المذكرات «ما ستصيره ثورة تموز/ يوليو» أو، في نسخة أخرى، «عن تموز/ يوليو في

المستقبل»[1]. إذا كنا لا نزال قلقين من التتريخ الفوري، فلا يمكن أن نكون إلا أقلّ اطمئناناً بالنسبة إلى إمكانية الوصول إليه: عن العام 1989 في المستقبل؟ عن 11 أيلول/ سبتمبر في المستقبل؟

بعد عشر سنوات من ذلك، لاحظ شاتوبريان في الوقت الذي كان يستعد فيه لوضع القلم والنزول في قبره، أنَّ «العالم الحالي، العالم بلا سلطة مكرّسة، يبدو موضوعاً بين استحالتَين: استحالة الماضي [لأنّ «المجتمع القديم يغرق فيها»] واستحالة المستقبل»[2]. ولكن من هذا الإحراج، من زمان الوقوف هذا أو من وضع الثغرة هذا، لكي نستعيد مفرداتنا، يعرف أن يخرج على الفور تقريباً. أولاً بلجوئه مرّة أخرى أيضاً إلى المثل الروماني، في اللحظة ذاتها التي يكتب فيها صكّ وفاة **التاريخ الرسمي**. إذا كانت إفراطات الحرية تؤدي إلى الاستبدادية، فمن الثابت، كما يذكر، أن فرط الطغيان لا يقود إلا إلى الطغيان: «لم يحمل تيبيريوس (Tibère) روما على الصعود إلى الجمهورية، ولم يترك وراءه إلا كاليغولا[3] (Caligula)» ثمَّ، بالنسبة إلى ما يتعلق بالمستقبل، وهو يستدعي الأمل المسيحي. لأنه، وهو «أطول من الزمان»، الوحيد القادر على أن يساعد هذا المستقبل على أن يكون، مُصَرِّفاً الاعتقاد بالآخرة والإيمان بالتقدّم. ومن هنا الجملة الأخيرة: «أرى انعكاسات فجر لن أرى إشراق شمسه»[4]. بمعزل عن العلاجات (المُجرَّبة) المقترحة، ألا يزال باستطاعة تشخيص من هذا النمط، قائم على الاعتراف باستحالة

(1) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» (Paris: Gallimard, 1951), t. II, 34, 9, p. 99.

(2) المصدر نفسه، 44، 5، ص 922. انظر أعلاه، الفصل الثالث، ص 154 و155.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، 44، 7، ص 933؛ 44، 9، ص 939.

مزدوجة، أن يضيء ولو قليلاً المعاصرة الخاصة بنا؟ هل يمكن لمثل هذه الصياغة أن تقدر على تقديم بيان عنها؟ هل تتناسب صورة السبّاح أو، كذلك، صورة الثغرة، مع معاصرتنا؟

«قل لي كيف تعالج الحاضر أقول لك أي فلسفة أنت». الصيغة مستعارة من بيغي(5). ما هي إذن، إجمالاً، السمات المتألقة التي يسعنا تعرّفها في حاضرنا؟ وكيف نعالجه؟ أو أيضاً، أي نظام زمان هو علامته، وسؤال تالٍ على الفور طُرِحَ منذ بداية هذه الصفحات، هل يجب أن نستنتج وضع تدبير تاريخانية آخر؟ تدبير تدل عليه حتى هذا اليوم صياغات محلية، قطاعية، بل انضباطية ولكنها ليست بعدُ على وجه الاحتمال تعبيراً عاماً أو موَحّداً؟ هذا إن لم يكن من العبث البحث عن تدبير، إذا ما كان تشتّت أو مجرّد كثرة تدابير زمنية مختلفة سمةً مُكوِّنة ومميّزة لحاضرنا؟ إذا لم يكن أيضاً من المبكر، بما إننا علمنا أن تحيين وصياغة تدبير تاريخانية يحتاج إلى وقت وعرفنا أيضاً أن تدبيراً ما لا يوجد أبداً في حالة الصفاء.

لنضف على كلِّ حال، كي نختم، بعض الملامح الإضافية إلى لوحة الحاضر، الذي لم يكفّ هذا الكتاب مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن استهدافه. بطريقته المصنوعة كلها من ذهاب وإياب بين الحواضر والمواضي، متنبهاً على الدوام إلى مقولة الحاضر في علاقاته مع الماضي والمستقبل، جهد في الحقيقة، فصلاً بعد آخر، في أن يضيء معالجة الحاضر: أمس، وقبل الأمس، واليوم. كان يمكن لكلّ فصل أن يؤلف من دون أيِّ شك دراسة مستقلة. وهو ما يعني الاعتراف بأن كلّ عبور كان شديد السرعة. العبور البولينزي،

(5) Charles Péguy, «Note conjointe sur M. Descartes,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, coll. «Bibliothèque de la Pléiade»; (Paris: Gallimard, 1987-1992), t. III, p. 1428.

لكي نبدأ، مع التباسات اللقاء، هناك، بين الماوري والأوروبيين، وهنا، لحظة سجال بين الأنثروبولوجيا والتاريخ حول مسألة أنماط التاريخ؛ عبور عوليس العالم، مع اللقاء بمسألة الماضي التي قادتنا من شواطئ الفياسي حتى الشواطئ الأوغسطينية لنظام الزمان المسيحي؛ الثورة وقطارات أزمة الزمان السريعة مع شاتوبريان، بين العالم القديم والعالم الجديد، بالضبط، والذي انتقلنا معه من ضفاف التدبير القديم **للتاريخ الرسمي** إلى ضفاف تدبير التاريخانية الحديث.

ثمَّ، وقد أُطلِقَ من أزمة المستقبل واتهام هذا التدبير الحديث، عبورُ القارة المستخرجة مؤخراً من الذاكرة ومن التاريخ، معتمدين على كشاف **أماكن الذاكرة** القوي، المُسلط على مشهد ثمانينيات القرن الماضي وشاملاً في إشعاعه الموضوع القديم والمألوف للتاريخ القومي؛ والعبور الأخير في النهاية، الاستعاديّ أصلاً، والذي تمَّ ضمن الديمومة الطويلة للثقافة الأوروبية، هو عبور التراث، مع أزمنته القوية والتي هي أيضاً لحظات أزمة زمان؛ إلى درجة أن بوسعنا أن نستخلص، من الفصل السابق، أن التراث كان مفهوم أزمة الزمان أو من أجلها، حيث لعب فيها الحاضر، بُعْدُ الحاضر، على الدوام، دوراً محرّكاً.

هذه الفصول الخمسة تعتبرُ كما لو كانت استقصاءات شديدة التطلب بفعل المعارف التي تستنفرها والمُدَد التي تنشرها، حافلة أصلاً بالمختصرات، حتى وإن بقيَ وجوب وضع خارطة أدق لكلّ واحدٍ من أزمات الزمان هذه. ولهذا لا تستطيع هذه الاستقصاءات، بالعلاقة مع حركة المجموع التي تحمل هذا الكتاب، بين الأمس واليوم، هناك وهنا، أن تملكَ إلا وضع وقيمة **المَراسي**. حيث يواجه القارئ بعض تحوّلات نظام الزمان ويُدعى إلى أن يقيس المكان الذي يخصص فيه للحاضر.

اقترحتُ على امتداد هذه الصفحات من أجل مُؤدّى اليوم، أن

أتحدثَ عن الحاضرية. أولاً بالتعارض مع المستقبلية التي كانت قد سادت من قبل والتي اختفت من الأفق الأوروبي، في حين كان ينفتح زمان مختلّ الاتجاه وتتصاعد الشكوك، بل وكذلك الشك، بوصفه مقولة فكرية وموضوع عمل بالنسبة إلى العلماء. ثمَّ، من أجل مواجهة أفضل لحاضر اليوم مع حواضر الماضي، مع بعض منها على الأقل، أكثرها أهمية، أي تلك التي تركت وراءها أكبر قدر من الآثار في الثقافة الأوروبية: الحاضر الهوميروسي، الحاضر العريق للفلاسفة، الحاضر الناهض للإنسانويين، حاضر الأخرويين أو المبشرين، الحاضر الحديث، ذلك الذي أنتجه تدبير التاريخانية الحديث.

كتب بيغي أيضاً: «وفجأة، ندير ظهرنا. والعالم كله قد غيّر وجهه»[6]. تغيّر كل شيء بالنسبة إلينا أيضاً، ووجد الحاضر نفسه موسوماً بتجربة أزمة المستقبل، مع شكوكه حول التقدم ومستقبل يُنظر إليه بوصفه تهديداً. لا يختفي المستقبل، بأيّ حال، لكنه يتجلى مظلماً ومُهَدِّداً. أتاحت القنبلة الملقاة على هيروشيما التي قدِّمت بوصفها «ثورة علمية» في الواقع تدشين هذا العصر: عصر الخطر النووي. في حين كانت هذه الفترة تشهد فقدان أوروبا بصورة نهائية لـ «مركزيتها المكانية والزمانية»[7]. لقد جعلنا نفهم هذا التبدّل مسار مفهوم التراث نفسه منذ أطلال روما ـ القادمة على وجه اليقين من الماضي لكن بهدف **تجديد** روما حاضراً ـ حتى الاعتراف بالبيئة وبالجينات البشرية بوصفها تراثاً. لم يعد اللجوء إلى مفهوم التراث يترجم فقط وعياً

(6) Charles Péguy, «Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne,» dans: *Oeuvres en prose complètes*, t. III, p. 1206.

(7) John Gillis, «The Future of European History,» *Perspectives: American Historical Association Newsletter*, vol. 34, no. 4 (1996), p. 5.

حملت صحيفة (*Le Monde*) الصادرة في 8 آب/ أغسطس 1945 عنوان: «ثورة علمية: ألقى الأمريكيون أول قنبلة ذرية على اليابان».

وجواباً على قطيعة، بل صار طريقة في الإشارة إلى خطر محتمل ومواجهته، بتفعيل منطق من نمط تراثي، يعلن عن نفسه أكثر فأكثر مهموماً بالنقل ويتيح أكثر فأكثر المكان للتراث «اللاماديّ».

اعتباراً من هذا العنصر الجديد لتجربة الزمان صيغ مقترحان قويان وَضعا في المقدّمة المسؤولية والاحتياط: «مبدأ المسؤولية»، الذي أعدّه ودافع عنه الفيلسوف هانز جوناس (Hans Jonas)، وأقرب عهداً مبدأ الاحتياط[8]. إذا كان المبدآن يختلفان - إذ ليس لهما التكوين نفسه، ولا الدلالة نفسها، ولا الاستعمال نفسه، فبالوسع مع ذلك اعتبار الأول بوصفه «القاعدة الفلسفية» للثاني[9]. لماذا ذكرهما في الخاتمة؟ ألأنهما يسمحان بإكمال الجواب عن السؤال المطروح الذي طرحه بيغي؟ مع هذا مثلما هو الأمر مع ذاك، يبدو أننا ندير ظهرنا للحاضرية، مفهومة بوصفها انغلاقاً على الحاضر وحده من وجهة نظر الحاضر حول نفسه. إن الأخذ بعين الاعتبار وإن أمكن، تحمّل عبء المستقبل، في شكوكه ذاتها، هو سبب وجودهما كله: حتى المستقبل الأبعد بالنسبة إلى مبدأ المسؤولية، مستقبلٌ مفهومٌ

(8) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, traduit par J. Greisch (Paris: Éditions du Cerf, 1990). Sur le principe de précaution, les ouvrages et articles se sont multipliés; on peut se reporter commodément à Philippe Kourilsky et Genviève Viney, *Le Principe de précaution: Rapport au Premier ministre* (Paris: Odile Jacob, 2000) (avec bibliographie), ainsi qu'à *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, sous la direction d'Olivier Godard (Paris: MSH et INRA, 1997). Du même Olivier Godard, «De l'usage du principe de précaution en univers conservé,» *Futuribles* (février-mars 1999), pp. 37-60.

(9) François Ewald, «Le Retour du Malin génie. Esquisse d'une philosophie de la précaution,» dans: Godard, dir., *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p. 119, et Kourilsky et Viney, *Le Principe de précaution: Rapport au Premier ministre*, pp. 274-275.

أولاً وقبل كل شيء بوصفه موضع شك بالنسبة إلى مبدأ الاحتياط. هذا إلا إذا كان المقصود لا الشكّ بل الإيمان. في الواقع، نعلم ما يكفي حول الكوارث القادمة، لكننا لا نودّ **تصديقها** .هذا هو على كل حال منطق التعليل الذي فصّله مؤخراً الفيلسوف جان بيار دوبوي (Jean Pierre Dupuy)، الذي يعمل على تأسيس ما يسمّيه الكارثية العقلانية[10].

ظهر **مبدأ المسؤولية** في عام 1979، لكن تكوينه كما يدقق جوناس يعود إلى ستينيات القرن الماضي. لقد انطلق من ملاحظة أن «بروميثيوس انطلق من عقاله بصورة نهائية». وصل الأمر بالإنسان بعد أن صار سيّد الطبيعة، إلى يتخذ من نفسه موضوعاً للتقنية. لو أنَّ الخصم المستهدف أولاً كان (لا يزال) الطوباوية الماركسية ومستقبليتها، فإن النقد ينطبق (أصلاً) على التكنولوجيا «توقعاً لإمكانياتها القصوى»[11]. يرتدّ جزء من نجاح الكتاب إلى احتلاله موقعاً مفصلياً من وجهة نظر العلاقات مع الزمان: من مستقبل ساطع إلى مستقبل مُنذر. كان يتطلع إلى نقد أوهام «مبدأ الأمل»[12]، باسم الإنذارات التي يعرِّض لها المستقبل نفسه، بينما يضحّي بهدوء بالحاضر. لاقى الكتاب حماس الفكر البيئوي. وعندما ظهرت الترجمة الفرنسية، في عام 1990، كنا تماماً على الجهة الأخرى، بعد عام من

(10) Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), p. 213, où il propose la maxime d'un catastrophisme rationnel: «Obtenir une image de l'avenir suffisamment catastrophisme pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation, à un accident près».

(11) Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 417.

(12) Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, traduit par F. Wuilmart (Paris: Gallimard, 1976-1991).

سقوط جدار برلين وآخر انهيار للطوباوية، بل كنا كذلك في أزمة المستقبل.

وقف هانز جوناس وهو على قناعة بضرورة إعداد أخلاق المستقبل ضدّ سياسة الطوباوية التي كان من المشروع بالنسبة إليها «استخدام أحياء اليوم كمجرد وسيلة»[13]. بما أنه لا مراء أن «الفعل يتمّ بهدف مستقبل لن يستفيد منه الفاعلون ولا الضحايا ولا المعاصرون». وبعبارة أخرى، «إن الالتزام الذي يتوجّه إلى الآن يصدر عن هذا المستقبل»[14]. «ومن ثمَّ، فإن أخلاق الأخرويات الثورية»، كما يسميها جوناس، هي أخلاق «مرحلة انتقال»، في حين أن الأخلاق التي يعمل على تأسيسها يجب أن تكون غير أخروية ومضادة للطوباوية: مهتمة في آن واحد بالمستقبل وبالحاضر، بالمعاصرين وبالبشر القادمين، باسم فكرة الإنسان. إنها تطرح في الحقيقة ضد إغراء «انتهاك الحاضر لصالح المستقبل»، أنّ «كلّ حاضر إنسان هو نهايته الخاصة به»، لكنها تضيف إليه على الفور هذا الأمر: «تصرَّف بطريقة تكون معها آثار فِعلكَ متناسبة مع استمرارية حياة إنسانية أصيلة على الأرض»[15]. وبخلاف الأمر القاطع الكَنتي الذي لا يتجاوز فعلي الحاضر، يمكن لهذا الأخذ في الحسبان لآثار التصرّف النهائية أن يُقالَ أيضاً من خلال هذه الصيغة لبول ريكور: «تمتدّ المسؤولية بقدر المسافة التي تمتد إليها قدراتنا في المكان وفي الزمان»[16].

---

(13) Jonas, Ibid., p. 42.

(14) المصدر نفسه، ص 49.

(15) المصدر نفسه، ص 416، 423 و40.

(16) Paul Ricoeur, dans: Kourilsky et Viney, *Le Principe de précaution: Rapport au Premier ministre*, p. 274, et Jonas, Ibid., p. 42: «Notre impératif s'extrapole vers un avenir calculable qui forme la dimension inachevée de notre responsabilité».

يجد الحاضر نفسه بمعنى ما وقد أنيطَ به عبء المستقبل كله، بما أنه يجب أن يعرف أن «ميراثاً مشوّهاً سوف يشوّه في الوقت نفسه الورثة»[17]. لتعلّم «علم مستقبلية الإنذار» هذه، الذي يجعلنا قادرين علَى التعرّف علَى هذا «المصير الذي يتفرّس فينا اعتباراً من المستقبل»، يتضح، حسب جوناس أن «الشعور الملائم هو خليط من الخوف ومن الشعور بالذنب: الخوف لأن التنبّؤ يبيّن لنا على وجه الدقة وقائع رهيبة؛ وشعور بالذنب لأننا واعون بدورنا الخاص أصلاً في تسلسلها»[18]. ومن ثمَّ، فلكي تفسح المجال كله لهذا التهديد، لا تتردد هذه الأخلاق في اللجوء إلى «كشف الخوف». إذا كانت تقف بصورة قاطعة ضدّ المستقبلية (الطوباوية) وأخطارها، فهي تنظر إلى هذا المستقبل الذي يتفرّسنا، والذي نعرّضه للخطر بأفعالنا. المقصود في آن واحد، من وجهة نظر العلاقة مع الزمان، مستقبل من دون مستقبلية وحاضر من دون حاضرية: من الواحد إلى الآخر، رابطاً إياهما بطريقة ما، ميراثٌ يجب عدم «تشويهه»، لأنه يمكن أن يشوّه الذين ينقلونه والذين يتلقونه. اليوم تبدأ مسؤولية المعاصرين، المدينين إزاء بشر المستقبل، وهي مسؤولية كلّ يوم، لكي تستمرّ إنسانية الإنسان[19].

الجواب الثاني، هو الجواب الذي يصوغه مبدأ الاحتياط. حيث نعثر على صياغة الديْن والوسط نفسه الموسوم بأزمة التقدم وأخطار

---

(17) Jonas, Ibid., p. 424.

(18) Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, traduit par S. Cornille et Ph. Ivernel (Paris: Rivages, 1998), p. 102.

(19) يدقق جوناس أنه «ليس علينا أن نقدم تقارير لإنسان المستقبل، بل للفكرة عن الإنسان التي هي على نحو تقتضي معه حضور تجسيداته في العالم» (Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 95),

المقصود أمر أونطولوجي.

التكنولوجيات الجديدة. فإلى المخاوف أمام تهديدات تغيّرات البيئة الحاسمة، تنضاف المخاوف التي تستثيرها التكنولوجيات الحيوية. لقد كان بروز وصعود مبدأ الاحتياط في الفضاء العام الدولي شديد السرعة. صار الاحتياط وقد حمله فكر بيئوي، وكوارث عديدة قريبة العهد و«قضايا» عدّة، الكلمة السائدة في عالم تسعينيات القرن الماضي. هكذا، خلص تقرير قريب العهد مرفوع إلى رئيس الوزراء آنئذ، في نتائجه، إلى أنه «يستجيب لطلب اجتماعي واضح»[20]. وأمكن له، بعد أن كان زمناً كابوس السياسيين، أن يصير طلسمهم أو بصورة بذيئة، مظلة سهلة الفتح. لقد انكشفت في الحقيقة نزعة أو إغراء تسطيح الاحتياط لجعله مبدأ استنكاف. نسخة أخرى مِنْ «عندَ الشك، استنكف!»، جاءت تضاهيها «كثرة الاحتياط تدَمِّر!».

انطلق الاعتراف به من البيئة، مع التصريح الوزاري في عام 1987 حول حماية بحر الشمال، والذي تبعه في عام 1992 إعلان ريو (Rio) حول البيئة والتنمية، الذي قاد في فرنسا إلى قانون 1955، الذي ينصّ على أنّ «غياب اليقين، نظراً للمعارف العلمية والتقنية الراهنة، يجب أن لا يؤخر اعتماد إجراءات فعلية وملائمة تستهدف توقّعَ خطر أَضرار خطيرة لا تُعَوَّض تمسّ البيئة ذات كلفة اقتصادية مقبولة»[21]. ومن البيئة، امتدّ تطبيقه إلى مشكلات ترتبط بالتغذية وبالصحة. إنه، بصورة أوسع أيضاً، نقطة رسوٍّ مدعومة بكل

---

(20) Kourilsky et Viney, *Le Principe de précaution: Rapport au Premier ministre*, p. 213,

تكتب صحيفة (*Le Monde*) في عددها الصادر في 25 نيسان/ أبريل 2003 أن رئيس الجمهورية قضى بتسجيل مبدأ الاحتياط في ميثاق البيئة. ستكون لهذا النصّ قيد التحضير قيمة دستورية.

(21) المصدر نفسه، ص 253-276.

المبادرات التي تعمل على الدفع إلى اعتماد مفهوم النمو الدائم. فعليه إنما تتمفصل إشكالية الدَّيْن إزاء الأجيال القادمة والواجبات التي تقتضيها[22].

لقد صُمِّمَ مبدأ الاحتياط بالضبط لمواجهة الشك في كلِّ شكوكه، في لحظة يتواجد فيها العلم عاجزاً عن الحسم. وإذ يتوجّه إلى تخمينات أخطار، لم تتأكد بعد ويمكن ألا تتأكد أبداً، فإنما يريد أن يتميّز عن مسيرة الوقاية المألوفة إن لم تكن المستخدمة على الدوام. والزمنيات التي يؤثّر عليها ليست هي ذاتها: إنها طويلة أو شديدة الطول. حسب أي معايير يمكن تحديد ومعالجة هذه «الإشارات قليلة الوضوح القادمة من المستقبل»، لكي نستعيد مفردات أحد الاقتصاديين[23]؟ ههنا يمكن أن يتمّ وصْلٌ مع التأمّل الأخلاقي لهانز جوناس حول «المصير الذي يتفرسنا منذ المستقبل»، بل وكذلك مع نقد الاحتياط الذي عرضه جان بيار دوبوي.

لقد اتخذت المواقف أمام غير المُحَقَّق حسب فرانسوا إيوالد (François Ewald) ثلاثة أشكال: التبصّر، الوقاية واليوم، الاحتياط[24]. يطابق التبصّر نموذج المسؤولية (المرتبط بمجيء الليبرالية)، ويطابق الوقاية نموذج التضامن (الذي تمثله الدولة ـ الحامية)، ويطابق الاحتياط، ربما نموذج جديد، لم يجد بعد اسمه.

---

(22) «إرضاء حاجات نموّ الأجيال الحاضرة من دون المجازفة بقدرة الأجيال القادمة والاستجابة لحاجاتها» (المادة الأولى من قانون 1995).

(23) Jean-Charles Hourcade, «Précaution et approche séquentielle de la décision face aux risques climatiques de l'effet de serre,» dans: Godard, dir., *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, p. 293.

(24) François Ewald, dans: Godard, dir., Ibid., pp. 99-126.

يقترح إيوالد «الأمن»، الذي ستتطابق معه ولادة «دولة الاحتياط»[25]. كان الأول يأخذ بعين الاعتبار مصادفات الوجود والثاني يعتمد على يقين العلم لتقويم الأخطار، والثالث ينطلق من الاعتراف بشكوك العلم. معه تقوم علاقة جديدة مع الضرر ومع الزمان: «يوجد ما لا يُصلح، وما لا يُشفى، وما لا يُعوَّض، وما لا يُغفَر، وما لا يتقادم»[26]. من وجهة نظر الزمنية، يحمل مفهوما اللامعكوسية والنمو الدائم في الحقيقة معهما رؤية زمان مستمر، بلا انقطاعات: منا إلى الأجيال القادمة أو من هذه الأجيال حتى نحن. ينظر بلا شكٍّ نحو المستقبل، ولكن بالاعتماد على حاضر مستمر، بلا حلّ استمرارية ولا ثورة.

تجهد تحليلات مبدأ الاحتياط في محاصرة سوء استخدام الاحتياط الذي يمكن أن يدعو إلى الاستنكاف أو إلى اللافعل أو، على الأقل، إلى كبح الابتكار بصورة مفرطة. حتى أنه يمكنه بصورة غريبة أن يقود آنئذ إلى تفضيل نوع من التراجع إلى الحاضر والمجيء لتعزيز إضافي للحاضرية. يسترعي فرانسوا إيوالد الانتباه ضمن الاتجاه نفسه أيضاً إلى «الشكل الأقصى لوجه الاحتياط»: فرضية مخاطرة النموّ. لنتخيّل نتاجاً ما، «متأثراً بعيب لا يمكن كشفه ولا يمكن توقعه، ولن تظهر معرفته إلا بعد فترة معينة في الزمان، ولا يمكن لإضفائه على النتاج أو على المنتِج أن يتم إلا في وضع آخر للعلم الذي وضع فيه النتاج في السوق أو استخدم أو استهلك»[27]. ماذا عن المسؤولية الجزائية أو المدنية بعد فوات الأوان هذا؟ كيف يمكن

---

(25) François Ewald, «Vers un Etat de précaution,» *Revue de Philosophie et de sciences sociales*, no. 3 (2002), pp. 221-231.

(26) المصدر نفسه، ص 111.

(27) المصدر نفسه، ص 117.

أن نحكم بمسؤوليتنا عما ليس بوسعنا معرفته؟ ألا يقود هذا إلى الاصطدام بمبدأ عدم انسحاب القانون على الماضي الموضوع منذ عام 1789؟ ينصُّ القانون المدني: «لا يقرر القانون إلا بالنسبة إلى المستقبل؛ وليس له أي أثر رجعي». من الممكن مع خطر التطور، أن نواجه على كلِّ حال خطراً في المستقبل الذي إذا ما كشف يوماً، فلن يعتبر كما لو كان من الماضي. وبصورة إجمالية، لا يمكن الإفلات من الحاضر، القضائي على الأقل: فالخطر الذي لم يُكشَف بعد حاضر (أصلاً)؛ وهو إذ يُكشف بعد لأي، سيبقى في الحاضر.

يرتسم آنئذ تكوين كامل يتم فيه بواسطة المسؤولية انتقال إشكالية الدَين باتجاه المستقبل. هكذا يقترح بول ريكور أن يُضفى على المسؤولية «توجّه أشد استقصاءً، يمكن أن تنضاف بموجبه فكرة الوقاية من الأضرار القادمة إلى فكرة إصلاح الأضرار التي سبق وأن اقترفت»[28]. لأن الاعتراف بالمسؤولية إزاء الماضي، في الوقت نفسه، في صورة واجب الذاكرة بوجه خاص، يجد نفسه مُعززاً. صار الفعل العام كما نعلم منذ ميثاق محكمة نورمبرغ، غير خاضع للتقادم في حالة الجرائم ضد الإنسانية. هذا التدبير في عدم التقادم المسجل أخيراً في القانون الجزائي الفرنسي في عام 1994، هو من الآن فصاعداً موضع اعتراف من قبل أغلبية الدول (منذ قرار إنشاء المحكمة الجزائية الدولية، الذي صادقت عليه فرنسا في عام 2000).

عدم التقادم يعني أنه في مجال العادي من أمور العدالة، لا يساوي كون الزمان يلغي بالتقادم، شيئاً. شأنه في ذلك شأن عدم انسحاب مفعول القانون إلى الماضي. وكما لاحظ القانوني يان

---

(28) Paul Ricoeur: «Le Concept de responsabilité, essai d'analyse sémantique,» dans: *Le Juste* (Paris: Éditions Esprit, 1995), p. 65.

توماس (Yan Thomas)، «عكس ما لا يتقادم ليس الزمان الذي يمرّ، بل الزمان يُخضِعُ للتقادم»: كلاهما كذلك مبنيان[29]. يعني اللاتقادم أن المجرم يبقى معاصراً لجريمته حتى موته، مثلما أننا معاصرون للوقائع المدانة بوصفها جرائم ضد الإنسانية. وعلى بقائه في رفضه، يمكن أن يبلغ موريس بابون (Maurice Papon) الثانية والتسعين من العمر، لكنه لا «يشيخ». وسيبقى حتى موته الأمين العام لمحافظة الجيروند (Gironde). يؤسس عدم تقادم الجريمة ضد الإنسانية «بطبيعته» «لازمنية قضائية» يمكن أن تُرى بوصفها شكلاً من الماضي في الحاضر، من الماضي الحاضر، أو بالأحرى توسيع الحاضر، انطلاقاً من حاضر الدعوى نفسه. ولا يستطيع المؤرّخ الذي يدخل في هذه الزمنية القضائية إلا أن يحتلَّ موقع الشاهد، الذي تُستدعى شفهياً كما هي العادة، ذاكرته. من الممكن على هذا النحو ملاحظة الانزلاقات بين زمان القانون، مع تدابيره الزمنية الخاصة به، والزمان الاجتماعي، لا بل تبادلات بواسطة المسؤولية .ربما كانت استعادة تدبير زمنية اللاامتقادم إحدى علامات إخضاع هذا الفضاء إلى القضاء، التي هي سمة أخرى لمعاصِرنا.

هكذا **امتدّ** الحاضر سواء باتجاه المستقبل أو باتجاه الماضي. نحو المستقبل: بفعل ترتيبات الاحتياط والمسؤولية، بفعل الأخذ بالحسبان ما لا يُصلح وما لا يُعَوّض، بفعل اللجوء إلى مفهوم التراث ومفهوم الدَيْن، الذي يوحّد ويضفي معنى على المجموع. نحو الماضي: باستنفار ترتيبات مماثلة. المسؤولية وواجب الذاكرة، التريث، اللامتقادِم، الدَيْن أصلاً. هذا الدَيْن المزدوج المُصاغ انطلاقاً

(29) Yan Thomas, «La Vérité, le temps, le juge et l'historien,» *Le Débat*, no. 102 (1998), p. 27.

من الحاضر والمثقِل عليه، سواء تجاه الماضي أو تجاه المستقبل، يسِمُ التجربة المعاصرة للحاضر. بالدَيْن، ننتقل من ضحايا المجزرة إلى تهديد الجنس البشري، من واجب الذاكرة إلى مبدأ المسؤولية[30]. لكي تكون للأجيال القادمة حياة إنسانية ولكي تتذكر أيضاً إنسانية الإنسان.

إن امتداد الحاضر باتجاه المستقبل يؤدّي إما، بطريقة سلبية، إلى كارثية (وبالتالي غير «مُستنيرة»)، وإما، بصورة إيجابية، إلى عمل حول الشك نفسه. إنه مجال «الثورة الفرَضية» كلّه حسب تعبير يستعيده لحسابه عالم الرياضيات هنري بيريستيكي[31] (Henri Berestycki). تكوّنت، بفضل الإمكانيات التي يتيحها تطور المعلوماتية، «تكنولوجيا المخاطرة» التي تلجأ إلى الفرَضيّ والاصطناعات. لم يعد الاختيار في عالم غامض، يجعل الإسقاط على المستقبل وحده يتدخل. لم يعد المقصود «توقع المستقبل»، بل «قياس آثار هذا المستقبل أو ذاك الذي يمكن تناوله على الحاضر»، بالتقدم فرضياً ضمن اتجاهات عدّة قبل اختيار واحد منها[32]. نتحدث آنئذ عن حاضر «متعدّد الاتجاهات» أو «متعدّد». لاشك، ولكن، لكي أقتصر على النقطة التي هي نقطتي، نقطة العلاقة مع الزمان، ألا يؤدي مثل هذا الوضع إلى «تمديد» أبعاد الحاضر أيضاً؟ «ننطلق» من الحاضر ولا «نخرج» منه. النور يأتي منه. وبمعنى ما لا وجود إلا

(30) Emmanuel Kattan, *Penser le devoir de mémoire* (Paris: PUF, 2002), pp. 134-136. Dans son allocution commémorant la rafle du Vél' d'Hiv', le 16 juillet 1995, Jacques Chirac, président de la République, parle de «dette imprescriptible».

(31) Henri Berestycki, «La Conquête du hasard,» dans: «A la recherche du réel,» *Droit de suite* (mai 2001), p. 22.

(32) François Rachline, «Qu'arrive-t-il au présent?,» Ibid., p. 18. Rachline présente une interprétation positive, sinon optimiste de la crise du présent.

للحاضر: ليس اللامتناهي، بل غير المُحَدّد. في نسخته الإدارية، يُترجم عدم اليقين بالمرونة: لا أن يتوقع المرء بقدر ما إن يكون في كل لحظة أكثر مرونة ممكنة، أي إمكان أن يكون المرء **حاضراً** على الفور («أن توجد فوراً»). لنلاحظ أن وضع عدم اليقين والحاضر في المركز لا يصلح إلا لمعالجة المستقبل فقط، إنه يستطيع كذلك العمل على أن يجهد في مقاربة الماضي، الذي يمكن له، هو أيضاً، أن يُعادَ بناؤه بوصفه متعدّد الاتجاهات أو متعدّداً. إلى حدٍّ ما، على الأقل.

«قل لي كيف تعالج الحاضر؟» ليس حاضرنا، الممتدّ، بل اللا متناهي (وهو ما يجعل على وجه التدقيق الماضي لا يمضي)، إلا هذا. توجد ضروب من «الزمان الذي يستمر»، زمان الصدمة، الزمان الذي يسكن الناجين من المعسكرات والذي ينبثق في بعض اللحظات. وبوصفه ضرباً من الحاضر غير الإرادي والذي يبقى هنا، إنه مَنْ كان مرتعاً له العجوز ماران دو كولريدج (Marin de Coleridge)، المذكور من قبلِ بريمو ليفي (Primo Levi)، الذي كان لابدّ أن يقول في كل مرة «في ساعة غير محققة يعود هذا الاحتضار»، تاريخه[33]. حين تابعنا أعلاه، في الفصل الثالث، صعود الحاضرية، فقد كشفنا حاضراً ينزع إلى الحضور الكلي وإلى الخلود. إلى درجة أنه يمكن أن يعتبر شبه مماثل لـ tota simul الذي كان يعرّف فيه أوغسطين وأفلوطين، قبله، الأبدية، حيث «لاشيء يمرّ وكل شيء حاضر في آن واحد». لنتذكر مارينيتّي من قبل (1909) و«غنائيتة المأساوية عن كلية الحضور والسرعة ذات الحضور الكليّ».

---

(33) Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés*, traduit par A. Maugé (Paris: Gallimard, 1989), p. 10. Laurence Langer, *Admitting the Holocaust. Collected Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

اعترفنا أيضاً أنَّ هذا الحاضر، الأبديّ ربما، لا يقلّ نهماً أو تلهفاً للتتريخ، كما لو كان مرغماً على أن يسقط نفسه أمام ذاته لكي ينظر إلى نفسه كذلك فوراً كما لو صار أصلاً ماضياً، منسياً. ألكي يتجنب عدم اليقين غير المحتمل لما سيأتي؟ لنتذكر تدبير الحدث المعاصر الذي ينطوي دفعة واحدة على الاحتفاء الذاتي بذكراه، والذي هو أصلاً هذا الاحتفاء بالذكرى. لكن هذا الحاضر، المتناقض في الظاهر، المبسوط، المثقل بدَيْنه المزدوج، وبذاكرته المزدوجة عن الماضي والمستقبل، هو أيضاً ملاحق من قبل القصور الحراري. فاللحظة، والعابر، والفوري، تلاحقه وربما كان النسيان وحده هو قسمته.

تلك هي السمات الرئيسة لهذا الحاضر المتعدد الأشكال والمتعدّد الغرابة: حاضر هائل. إنه في آن واحد كلّ شيء (لا يوجد سوى الحاضر) ولا شيء تقريباً (طغيان الآنيّ). «لا ينظر العقل آنئذ لا إلى الأمام ولا إلى الوراء. والحاضر وحده هو سعادتنا»، يكفي أن نحمل مرة جديدة على سماع هذه الأبيات من **فاوست الثاني** لكي ندرك أن هذه الحاضرية ليست أو لم تعد حاضريتنا. نحن، على العكس، لا نكفّ عن النظر إلى الأمام وإلى الوراء، ولكن من دون أن **نخرج** من حاضر جعلنا منه أفقنا الوحيد.

مع بقائهم مخلصين للتدبير الزمني لتاريخ الخلاص، كان الإنسانويون مسكونين بـ «حماس أملٍ ملتفتٍ نحو الماضي». يأتي النور من الماضي القديم والعلاقة مع هذا الماضي المجيد تمرّ بما يجب أن يكون عليه المثَل والتقليد. لكن الحاضر- الذي هو ما نستهدفه، بعملية **التجديد**، يمكن أن يرتقي إلى مستوى هذا الماضي. مع تدبير التاريخانية الحديث، استدارت حماسة الأمل نحو المستقبل، من حيث يأتي النور. يُدرَكُ الحاضر آنئذ بوصفه أدنى من

المستقبل، ويصير الزمان فاعلاً: نؤخَذ بتسارعه؛ يجب تسريعه أيضاً. المستقبل في السرعة. من الممكن كذلك إرادة تحطيم الزمان، كسره إلى اثنين، لتسجيل المستقبل دفعة واحدة في الحاضر.

اليوم، يُنتَجُ النور من قبل الحاضر نفسه، والحاضر وحده. بهذا المعنى (فقط)، لم يعد ثمة لا ماض ولا مستقبل، ولا زمان تاريخي، لو كان صحيحاً أن الزمان التاريخي الحديث وجد نفسه في حركة من قبل التوتر الناشئ بين حقل التجربة وأفق الانتظار. هل يجب تقدير أن المسافة بين التجربة والانتظار قد امتدت إلى هذا الحدّ بحيث وصلت حتى القطيعة أو أننا على كل حال في لحظة تتواجد فيها المقولتان كما لو كانتا منخلعتين إحداهما عن الأخرى؟ سواء أكان المقصود وضع انتقالي أو حالة مستديمة، يبقى أن هذا الحاضر هو زمان الذاكرة والدَيْن، النسيان يومياً، الشك والاصطناعات. ضمن هذه الشروط، باستعادة وبمدّ مقترحات حنة أرندت، لم يعد وصف هذا الحاضر ـ هذه اللحظة من أزمة الزمان، كـ «ثغرة» بين الماضي والمستقبل، مناسباً. لا يستسلم حاضرنا للفهم أو للفهم السيء مثل «هذا الغريب بين اثنين» في الزمان، «حيث نعي الفارق الذي يتحدّد كلياً من قبل الأشياء التي لم تعد موجودة ومن قبل الأشياء التي لم توجد بعد»[34]. إنه لا يريد لنفسه أن يكون مُحَدَّداً إلا بنفسه. ذلك ما سيكون عليه وجه حاضرية هذا الحاضر: حاضرنا.

---

(34) انظر أعلاه، ص 23 من هذا الكتاب.

الثبت التعريفي

آمبيتوس (Impetus): اسم أعطي في فيزياء القرون الوسطى لصفة كان يفترض أنها تطبع الأجسام المتحركة، التي تكون هي ذاتها مصدر حركة يمكن أن تزداد (خلال السقوط) أو أن تضعف (خلال حركة نحو الأعلى). وفي الجيوفيزياء، هي عبارة عن موجة اهتزاز تظهر بطريقة مفاجئة على سلم الاهتزازات الأرضية.

انتصار ساموتراس (La Victoire de Samothrace)، (نحو عام 200): تمثال رخامي كان يُنصَب على مقدمة سفينة ويخلد ذكرى الانتصار البحري لديمتريوس الأول بوليوركيت (Démétrios I^er^ Poliorcète).

أورخومين (Orchomène) (باليونانية أورخومينوس **(Orkhomenos)**): مدينة يونانية قديمة تعود أصولها إلى العصر الحجري الجديد (الألف السادس ـ الألف الرابع). تقع على المنحدر الشرقي من سلسلة جبال دروردوفانا (Dourdouvana). وكانت مع مدينة طيبة إحدى كبرى مدن بويسي (Béotie).

إيروكوا (Iroquois): استخدم الفرنسيون في بداية القرن السابع عشر هذا الاسم الذي أخذوه عن الألغونكيين (Algonquins) والذي يعني في لغتهم «الأفعى» ليشيروا به إلى الهنود الذين استقروا في

جنوب بحيرة أونتاريو في ولاية نيويورك حالياً.

إيميروس (Iméros): «الرغبة الحماسية».

بابوازي (Papouasie - Nouvelle - Guinée): دولة في ميلانيزيا تحتل نصف غينيا الجديدة وتمتد مساحتها على 1246690 متراً مربعاً. وهي تجمع البابوازي، المستعمرة الأسترالية سابقاً في الجنوب، وغينيا الجديدة، إقليم كان تحت انتداب أستراليا في الشمال، وكذلك ملحقاتهما.

بروتيه (Protée): إله البحر، ابن أوقيانوس وتيثي أو بوسيدون الذي كان يحرس قطعانه من الوحوش البحرية. كان قادراً على التنبؤ بالمستقبل لكنه لا يقوم بذلك إلا مُرغماً ويستطيع أن يتحول إلى كائن آخر لكي يفلت من سائليه.

بلاد السيت (La Scythie): في عام 515 استطاع داريوس الذهاب لفتح بلاد السيت (رومانيا وأوكرانيا حالياً)، لكي يعدّ على وجه الاحتمال لفتح اليونان أو ليضمن ثروات هذه السهوب الهائلة. لم يجد الفاتح الفارسي إلا سهوباً خالية رفض فيها السيتيون الحرب ومارسوا سياسة الأرض المحروقة.

بوتوس (Pothos): «الرغبة الحسّية».

بيكروشول (Picrochole): شخصية من شخصيات رواية **غارغانتوا** (*Gargantua*) لرابليه (Rabelais) (1534) الذي يعني اسمه اشتقاقاً «المِرّة المريرة». وهو في الرواية ملك ليرنيه.

ترميدور (Thermidor): هو الشهر الحادي عشر من التقويم الثوري (الثورة الفرنسية) وهو يوازي في التقويم الميلادي: من 19 أو 20 تموز/ يوليو إلى 17 أو 18 آب/ أغسطس).

تومـوس/ ديستيمي (Thumos/ dysthymie): توموس: الروح أو النفس، الإرادة، الرغبة. وكلمة ديستيمي اليونانية كلمة مركّبة تعني فكرة صعوبة، أو مصيبة تمس النفس. وفي علم النفس تشير إلى اضطراب مرضي في المزاج يتجلى في أعراض الكآبة.

جان بولاّن (Jean Bolland): جزويتي ومؤرّخ بلجيكي (1596 ـ 1665). نشر بعد الأب رووايد كتاب (*Acta sanctorum*) وهو مجموعة تضم حياة القديسين.

الخالدون (Les Immémoriaux): قصيدة لفيكتور سيغالان (Victor Segalen) (1907)، يستنكر فيها قطيعة شعب مع هويته بسبب خضوعه لسلطة المبشرين.

داغوبير (Dagobert): ملك نوستري (Neustrie) ثم ملك الفرنجة (629)، أعاد الملك داغوبير (629 ـ 639) سلطة الملكية الفرنجية بمساعدة القديس إلوا والقديس وين ودافع عن الحدود المهددة. وبما أنه كان يختص القديس دنيس بتبجيل خاص، فقد شجع على تأسيس دير يحمل اسمه.

رينيه بوسكيه (René Bousquet): سياسي فرنسي شغل مناصب مهمة في عهد فيشي ثم عمل في الصحافة ودعم فرانسوا ميتران في معركته الانتخابية لمنصب رئيس الجمهورية ضد فاليري جيسكار ديستان، ثم صار وميتيران صديقين عندما تم انتخاب هذا الأخير رئيساً لجمهورية فرنسا. لكن صداقتهما توقفت حين اتهم بوسكيه بتسفير اليهود إلى ألمانيا في عهد فيشي وأقيمت الدعوى عليه لهذا السبب. غير أن اغتياله في 8 حزيران/ يونيو عام 1993 وضع حداً للدعوى وللحكم عليه.

رينيه ماغريت (René Magritte): فنان ورسام بلجيكي ولد في عام 1898 وتوفي في عام 1967 في بروكسيل. كان أحد ممثلي التيار السريالي في الفن التشكيلي البلجيكي.

سكان ناتشيه (Les Natchez): كتاب ولد من الرحلة إلى أميركا ويحكي كيف أن بطلاً، رينيه، المشار إليه في النص بوصفه «أخا إميلي»، هرب من بلده وطلب إلى الهنود أن يتبنّوه. بعد أن أرغم على الزواج من هندية، سيلوتا، مات رينيه قتلاً على أيدي المستعمرين في نيو أورليان بعد أن عهد إلى زوجته بجزء من سرّه الثقيل؛ أما سيلوتا، فقد اغتصبت من قبل الهندي الذي كان يستهدفها منذ وقت طويل. رينيه هو شقيق هذا العاثر الحظ في **المقالة**: هو الآخر منفيّ بعد أن اكتشف الكذبة الأوروبية، أي المجتمع الاستعماري التجاري الذي قتل المجتمع البدائي الطبيعي، والذي قضى على أسطورة «المتوحش الطيب».

السيت (les Scythes): شعب من الشعوب الهندية ـ الأوروبية ينتمي إلى الفروع الإيرانية والسلافية. وقد استقر السيت في العصور المتأخرة (القرن العاشر قبل الميلاد) بالنسبة إلى الشعوب الأخرى الهندية ـ الأوروبية. وكان مجالهم الجغرافي يوجد في السهوب الخضراء شمال البحر الأسود والممتدة حتى نهر الفولغا شرقاً وحتى القوقاز والدانوب جنوباً.

سيدان (Sedan): مدينة في محافظة الآردين (Ardennes) كانت في عام 1870 مسرح الهزيمة العسكرية الفرنسية التي أدت إلى سقوط الإمبراطور نابليون الثالث. فقد حوصر الجيش الفرنسي بقيادة ماكماهون (Mac-Mahon) في منخفض سيدان في نهاية شهر آب/ أغسطس وهوجم في الأول من أيلول/ سبتمبر من قبل جيش بروسيا. لم يستطع الفرنسيون فك الحصار مما أدى إلى قبول نابليون الثالث

الاستسلام في الثاني من أيلول/ سبتمبر، وقام الألمان بأسر 80،000 جندي فرنسي بما فيهم الإمبراطور نفسه.

شيلبيريك الأول (Chilpéric I) (539 ـ 584): ملك نوستري (561 ـ 584)، قتل زوجته الثانية، غالسوينث، تحت تأثير عشيقته، فرديغوند التي تزوجها بعد ذلك. وقد مات قتلاً.

شيلبيريك الثاني (Chilpéric II) (670 ـ 721): ملك نوستري (715 ـ 720)، هزمه شارل مارتيل في عام 718 الذي فضل عليه كلوتير الرابع (Clotaire IV)، وعند موت هذا الأخير، فقد تسنم مع ذلك العرش من قبل عمدة القصر.

شينتو أو شينتوية (Shinto ou shintoïsme): الدين التقليدي للشعب الياباني. توجد في أساس شينتو نصوص تقصّ سلالة الآلهة والكون: إنها تعود بها حتى العشائر العائلية الكبرى وخصوصاً العائلة الإمبراطورية المرتبطة خصوصاً بالإلهة الشمسية آماتيرازو (Amaterasu). بعد ذلك صار كل شيء يبدو جميلاً وكبيراً في الإنسانية وفي الطبيعة موضع تبجيل. كانت الشنتوية قد أعلنت في بداية عهد الإمبراطور ميجي (1868) دين الدولة وبقيت كذلك حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فرديغوند (Frédégonde): ملكة نوستري (545 ـ 597)، استثارت هوى عنيفاً لدى ملك نوستري شيلبيريك الأول الذي طلق من أجلها زوجته الأولى، أودوفير (Audovère)، وخنق زوجته الثانية، غالسوينث. وحين صارت بدورها زوجة الملك، لاحقت بكراهيتها الشرسة برونهوت (Brunehaut)، أخت غالسوينث وملكة أوسترازي. وقد نسبت إليها عدة اغتيالات كان الهدف منها جميعاً توطيد سلطة ابنها، كلوتير الثاني.

الفياسيين (Phéaciens): شعب خرافي في ملحمة الأوديسة كان يسكن جزيرة شيريا (Schéria)، التي تطابق عادة جزيرة كورفو اليوم. يستضيف ملك الفياسيين في الأوديسة، آلسينوس، عوليس ويقدم له سفينة لكي يعود إلى إيثاك.

كاتو (Caton d'Utique): أو باللاتينية: ماركوس بورسيوس كاتو (Marcus Porcius Cato)، سياسيٌّ روماني (46 - 95 قبل الميلاد). وكان من كبار أتباع الرواقيين في روما.

كالفير (Calvaire): (بالآرامية: غولغوتا (Golgotha) (الجلجلة))، هضبة تقع على الشمال الغربي من القدس، خارج أسوار المدينة حيث كان يتمّ تنفيذ أحكام القتل وحيث تمَّ صلب المسيح. في القرن الرابع تمّ بناء كنيسة القيامة، ويطلق عليها أيضاً **غولغوتا**.

كرونوزوفيا (Chronosophie): مصطلح جديد رأينا عدم نحت مقابل عربي له في الوقت الحاضر فاحتفظنا به كما هو باللغة الفرنسية، استخدمه كريستوف بوميان وأشار به إلى «الممارسات والمبدعات شديدة الاختلاف بالنظر إلى آفاقها الزمنية، وإلى الغايات التي تستهدفها وإلى الوسائل المستخدمة لكشف المستقبل. فهي تهتمُّ تارة بالأفراد، وتارة بالشعوب، وتارة بالبشرية، بل بالعالم. بعضها يعلن قدرته وصفَ تفصيل الأحداث التي تظن أنها بيَّنت طابعها الحتميّ، وبعضها الآخر يصرِّح أنه لا يرسم عن المستقبل سوى توجّهاته الجوهرية. ولكن ضروبَ الكرونوزوفيا جميعها تتطلع، بتجاوزها الحاضر نحو المستقبل، إلى أن تقبض دفعة واحدة على المجرى الكامل لهذا المسار الآخر أو ذاك، أو للتاريخ أو للصيرورة أو للزمان، لا على جزءٍ، أيّاً كان طوله، وإلى أن تواجه الكلَّ حتى قبل أن يتحقق لا مجرّدَ جزء، وإلى أن تستبدلَ علماً منجزاً بمعرفة

ناقصة بالضرورة، قادرة على توضيح الدلالة النهائية لكلّ ما يمكن حدوثه».

كريستو جافاشيف (Christo Javacheff): رسّام ونحات أميركي من أصل بلغاري (غابروفو (Gabrovo)، بلغاريا، 1935).

لاسيديمون (Lacédémone): مدينة قديمة في اليونان التي اتخذت فيما بعد اسم إسبارطة.

لاكونيا (Laconie): منطقة تقع في اليونان. وفيها تقع إسبارطة. يحدّها خليج لاكونيا في الجنوب والتايجيت في الغرب وتمتد من مسينيا حتى أركاديا.

لوسيوس كينكتيوس سينسيناتوس (Lucius Quinctius Cincinnatus): بطل روماني (القرن الرابع ـ القرن الخامس قبل الميلاد). لقد جعل التاريخ والأسطورة منه رمز النزاهة السياسية.

ليكورغ ((Lycurgue) en grec Lukourgos): ليكورغ هو الاسم الذي أطلقته التقاليد على كل من كان أول مشرّع في إسبارطة (الحقبة القديمة)، بداية القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد. وعلى أن هيرودوت يذكر شخصيته في الكتاب الأول من تحقيقه وأن بلوتارك في كتابه حياة ليكورغ يثبت الأحداث الحاسمة التي طبعت حياته، فإن وجود ليكورغ الفعلي يبقى موضع شك كبير.

مانا (mana): مفهوم ديني لدى البولينيزيين، يشير إلى تجسّد قوّة قوى الطبيعة البدائية في شيء أو في شخص؛ كما أنه يشير إلى سلطة الزعيم الأخلاقية وامتيازه.

معركة بوفين (Bataille de Bouvines): هي المعركة التي خاضها في 27 تموز/ يوليو 1214 ملك فرنسا فيليب الثاني أوغست، بمساعدة الميليشيا الريفية، وانتصر فيها في بوفين، في الفلاندر.

وذلك ضد الإمبراطور أوتون الرابع دو برونشفيك، حليف ملك إنجلترا جان سان تير، والتي حقق فيها وفي يوم واحد انتصاراً عظيماً.

جرت المعركة بالقرب من مدينة ليل في شمال فرنسا. وسرعان ما تهاوى الحلفاء الفلاماندليون موتى أو أسرى مما اضطر أتون إلى الهرب كي يتلافى الأسر. وقد حمل هذا الانتصار السريع دلالة رمزية ذات أهمية كبيرة في القرون الوسطى: فقد بدت المعركة كما لو كانت مبارزة بين رجلين ومن ثمَّ تجسيداً لفرنسا التي انتصرت على التوتون، ومن هنا أسطورة بوفين المزدوجة التي ولدت في القرن التاسع عشر مع ظهور القوميات: معركة الأمة الفرنسية ضد الأمة الألمانية من جهة، وبداية الحلف بين الملك والشعب، الذي يؤلف الأمة، ضد الإقطاع.

موريس بابون (Maurice Papon): محافظ شرطة باريس عام 1958 خلال فترة ما يسمى في فرنسا حرب الجزائر. وكان أيضاً معنياً بالقمع الدموي الذي مارسته الشرطة الفرنسية ضد المتظاهرين في مظاهرة 17 تشرين أول/ أكتوبر 1961 وفي مظاهرة 8 شباط/ فبراير 1962 التي عرفت تحت اسم قضية محطة مترو شارون. لكنه حوكم في عام 1997 لما اعتبر مسؤوليته عندما كان اعتباراً من شباط/ فبراير 1942 أميناً عاماً لمحافظة الجيروند عن تسهيل تسفير اليهود إلى ألمانيا في عهد حكومة فيشي.

ناتشيه (Natchez): مدينة في الولايات المتحدة الأميركية (الميسيسيبي) على الشاطئ الأيسر من النهر. وقد أبيد سكانها خلال الحروب التي خاضوها ضد الفرنسيين في أعوام 1716، و1723، و1729.

نيبانتيس (Népenthès): اسم مذكر، كان يدلّ في العصور

القديمة الإغريقية على شراب يفترض فيه أن يبدّد بالسحر المشاعر الأليمة.

اليعاقبة (Jacobins): أعضاء النادي الذي يحمل اسمهم، وهو جمعية سياسية لعبت دوراً مهماً خلال الثورة الفرنسية. أما مذهب اليعاقبة فهو يقوم على اعتماد سياسة تتمسك بالديمقراطية وبالمركزية وبالقومية.

ثبت المصطلحات

allochronique	إخباري آخر
distension	أخذ/ اتخاذ مسافة
anthropologie	أنثروبولوجيا
autochtone	أهليّ
structural	بنائي/ بنيوي
écomusées	بيئة متاحف
historia magistra	تاريخ رسمي
historicité	تاريخانية
patrimonialisation	تَتْريث
muséification	تتحيف/ مَتحفة/ وضع في متحف
régime	تدبير
temporalisation	تزمين
contrastif	تضادّي
discordance	تنافر
historiser	تورخ
historisation	تورخة
présentisme	حاضريّة
sémiophore	حامل دلالة

présentification	حوضرة/ جعل شيء ما حاضراً
actualiser/ actualisation	حيَّن/ تحيين
extériorité	خارجانية/ كون الشيء خارجاً
temporalité	زَمَنية
conjoncture	ظرف
entropie	علم القصور الحراري
historiographie	عملية كتابة التاريخ
objet en abyme	عنصر شموليّ الدلالة
restauration	عودة الملكية
téléologique	غائيّ
heuristique	كشفي
catégorisation	مَقْوَلَة (نظم ضمن مقولات)
mythifié	مؤسطر
telos	نهاية الإنسانية أو إنجازها (بالمعنى الأرسطي للكلمة)

المراجع

Books

L'Abus monumental. Sous la présidence de Régis Debray. Paris: Fayard, 1998.

Agacinski, Sylvaine. *Le Passeur de temps*. Paris: Editions du Seuil, 1997.

Ancient History and the Antiquarian. Londres: The Warburg Institut, 1995.

L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté?. Sous la direction de Ch. Avlami. Paris: L'Harmattan, 2000.

Antoine, Jean-Philippe. *Six rhapsodies froides sur le lieu, l'image et le souvenir*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

Antoine, Philippe. *Les Récits de voyage de Chateaubriand. Contribution à l'étude d'un genre*. Paris: Honoré Champion, 1997.

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

———. *Les Origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, 2002. (Coll. «Quarto»)

Ariès, Philippe. *L'Homme devant la mort*. Paris: Editions du Seuil, 1977.

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essais sur les limites de l'objectivité historique*. Nouvelle édition. Paris: Gallimard, 1986.

Au sujet de «Shoah», le film de Claude Lanzmann. Paris: Belin, 1990.

Auerbach, Erich. *Mimesis*. Traduit par C. Heim. Paris: Gallimard, 1968.

Augé, Marc. *Le Temps en ruines*. Paris: Gallimard, 2003.

Augustin. *Oeuvres de saint Augustin. 33, La Cité de Dieu: Livres I-V*. Paris: Désclée de Brouwer, 1959. (Bibliothèque augustinienne)

t. I.

———. *Oeuvres de saint Augustin. 14, Les Confessions: Livres VIII-XIII*. [Paris]: Etudes augustiniennes, 1996. (Bibliothèque augustinienne)

———. *Res gestae divi Augusti: ex monumentis Ancyrano et Antiocheno latinis: Ancyrano et Apolloniensi graecis*. Texte établi et commenté par Jean Gagé. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

Baechler, Jean. *Esquisse d'une histoire universelle*. Paris: Fayard, 2002.

Baier, Lothar. *Pas le temps. Traité sur l'accélération*. Traduit par M. H. Desart et P. Krauss. Arles: Actes Sud, 2002.

Barthélemy, Jean-Jacques. *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*. Paris: [s. n.], 1790.

t. II.

Benjamin, Walter. *Paris capitale du XIXe siècle. Le Livre des passages*. Traduit par Jean Lacoste. Paris: Editions du Cerf, 1989.

Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

———. *Problèmes du langage*. Paris: Gallimard, 1966. (Coll. «Diogène»)

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1961.

Bloch, Ernst. *Le Principe Espérance*. Traduit par F. Wuilmart. Paris: Gallimard, 1976-1991.

Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1993.

Boltanski, Luc et Eve Chiapello. *Le Nouvel Esprit du capitalism*. Paris: Gallimard, 1999.

Bonnaud, Robert. *Système de l'histoire*. Paris: Fayard, 1989.

———. *Tournants et périodes*. Paris: Kimé, 2000.

Bossuet, Jacques - Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Bourdieu, Pierre. *Méditations pascalienne*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

Bouretz, Pierre. *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard, 1996.

Bouvier, David. *Le Sceptre et la Lyre. L'«Iliade» ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Million, 2002.

Braudel, Fernand. *L'Identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion, 1986. 3 vols.

Butor, Michel. *Répertoire 2*. Paris: Ed. de Minuit, 1964.

Chalier, Catherine. *L'Histoire promise*. Paris: Ed. du Cerf, 1992.

Char, René. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1983. (Coll. «Bibl. de la Pléiade»; 308)

Charbonnier, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon; Julliard, 1961.

Chateaubriand, François-René de. *Essai sur les révolutions - Génie du christianisme*. Paris: Gallimard, 1978. (Coll. «Bibl. de la Pléiade»)

———. *Etudes ou Discours historiques*. Paris: Ladvocat, 1831. (Oeuvres complètes de M. le vicomte de Chateaubriand)

t. III.

———. *Grands Ecrits politiques*. Présentation et notes, Jean-Paul Clément. Paris: Imprimerie nationale, 1993.

———. *Mémoires d'Outre-Tombe*. Paris: Gallimard, 1951. (Coll. «Bibliothèque de la Pléiade»)

———. *Oeuvres complètes*. Paris: Firmin-Didot, 1842.

t. I.

———. *Oeuvres romanesques et voyages*. Paris: Gallimard, 1978. (coll. «Bibl. de la Pléiade»)

t. I.

———. *Voyage en Amérique*. Edition critique par Richard Switzer. Paris: Didier, 1964.

t. I.

Chesneaux, Jean. *Habiter le temps. Passé, présent, futur: Esquisse d'un dialogue possible*. Paris: Bayard, 1996.

Chevallier, Raymond. *L'Artiste, le Collectionneur et le Faussaire. Pour une sociologie de l'art romain*. Paris: Armand Colin, 1991.

Choay, Françoise. *L'Allégorie du patrimoine*. Paris: Editions du Seuil, 1992.

Clastres, Pierre. *La Société contre l'Etat*. Paris: Editions de Minuit, 1974.

Coeuré, Sophie et Vincent Duclert. *Les Archives*. Paris: La Découverte, 2001.

Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle. Paris: Gallimard, 1987.

Coulanges, Fustel de. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. Paris: Hachette, 1875.

Cullmann, Oscar. *Le Salut dans l'histoire. L'Existence chrétienne selon le Nouveau Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966.

Dagron, Gillbert. *Empereur et prêtre. Etude sur le césaropapisme byzantine*. Paris: Gallimard, 1995.

Darbo-Peschanski, Catherine. *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*. Paris: Editions du Seuil, 1987.

Davallon, J. [et al.]. *L'Environnement entre au musée*. Lyon: PUL/MC, 1992.

De Certeau, Michel. *L'Ecriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

———. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.

———. *Pschanalyse et histoire*. Nouvelle édition. Paris: Gallimard, 2002.

Debary, Octave. *La Fin du Creusot ou l'Art d'accommoder les restes*. Paris: Editions du CTHS, 2002.

Debord, Guy. *La Société du spectacle*. Paris: Buchet/ Chastel, 1967.

Décultot, Elisabeth. *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*. Paris: PUF, 2000.

Denkmal-Werte-Gesellschaft. Zur pluralität des Denkmalbergriffs. Sous la direction de Wilfried Lipp. NewYork; Frankfort: Campus, 1993.

Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

Detienne, Marcel. *Apollon le couteau à la main*. Paris: Gallimard, 1998.

———. *Comparer l'incomparable*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

Deutsche Erinnerungs-Orte. Sous la direction de François et H. Schulze. Munich: Beck, 2001-2002.

Le Disciple et ses maîtres: Pour Charles Malamoud. Sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de John Scheid. Paris: Editions du Seuil, 2002. (Le Genre humain; 37)

Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques. Sous la direction de D. Fabre. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2000.

Dosse, François. *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1995.

Duby, Georges. *Le Dimanche de Bouvines*. Paris: Gallimard, 1973.

———. et Robert Mandrou. *Histoire de la civilisation française*. Paris: Armand Colin, 1958.

Dulong, Renaud. *Le Témoin oculaire. Les Conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1998.

Dumoulin, Olivier. *Marc Bloch*. Paris: Presses de Sciences Po, 2000.

———. *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*. Paris: Albin Michel, 2003.

Dupront, Alphonse. *Genèse du temps moderne*. Paris: Gallimard; Le Seuil, 2001. (Coll. «Hautes Etudes»)

Dupuy, Jean-Pierre. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris: Editions du Seuil, 2002.

Ecrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida. Paris: Editions du CNRS, 1993.

Elias, Norbert. *Du Temps*. Traduit par M. Hulin. Paris: Fayard, 1996.

Eliot, T. S. *On Poetry and Poets*. London; Boston: Faber and Faber, 1957.

Essais d'ego-histoire. Paris: Gallimard, 1987.

L'Europe entre cultures et nation. Sous la direction de Daniel Fabre. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1996.

Fabian, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Colombia University Press, 1983.

Faire de l'histoire. Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora. Paris: Gallimard, 1974.

t. I.

Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1992.

———. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1968.

Fermigier, André. *La Bataille de Paris: Des Halles à la Pyramide. Chroniques d'urbanisme*. Paris: Gallimard, 1991.

La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith. Paris: Gallimard, 1979.

Forero-Mendoza, Sabine. *Le Temps des ruines. Le Gout des ruines et les formes de la conscience historique à la Renaissance*. Seyssel: Champ Vallon, 2002.

Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale. Sous la direction de Bernard Lepetit. Paris: Albin Michel, 1995.

Foucault, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

Fourastié, Jean. *Les 30 Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. Paris: Fayard, 1979.

From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought. Sous la dir. de R. Buxton. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Fukuyama, Francis. *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*. Trad. Fr. Paris: Flammarion, 1992.

Furet, François. *Le Passé d'une illusion. Essais sur l'idée communiste au XXè siècle*. Paris: Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995.

———. *Penser la révolution française*. Paris: Gallimard, 1978.

Garcia, Patrick. *Le Bicentenaire de la révolution française. Pratiques sociales d'une commémoration*. Paris: CNRS Editions, 2000.

Gauchet, Marcel. *La Démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

Gaulmier, Jean. *L'Idéologue Volney, 1757-1820. Contribution à l'histoire de l'orientalisme français*. Génève: Slatkine Reprints, 1980.

Geary, Patrick J. *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

———. *Le Vol des reliques au Moyen âge. Furta sacra*. Traduit par P.-E. Dauzat. Paris: Aubier, 1993.

Gide, André. *L'Immoraliste*. Paris: Mercure de France, 1961.

Glevarec, Hervé et Guy Saez. *Le Patrimoine saisi par les associations*. Paris: La Documentation française, 2002.

Goethe, J. W. *Voyage en Italie*. Traduit par J. Porchat. Paris: Bartillat, 2003.

Goldberg, Sylvie Anne. *La Clepsydre. Essais sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 2000.

Grass, Günter. *Toute une histoire*. Traduit par Cl. Porcell et B. Lortholary. Paris: Editions du Seuil, 1977.

Guillaume, Marc. *La Politique du patrimoine*. Paris: Galilée, 1980.

Günther, Horst. *Le Temps de l'histoire*. Traduit par O. Mannoni. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

———. *La Mémoire collective*. Edition critique établie par Gérard Namer. Paris: Albin Michel, 1997.

Hartog, François. *Le 19e siècle et l'Histoire. Le Cas Fustel de Coulange*. Nouvelle édition. Paris: Editions du Seuil, 2001.

———. *L'Histoire, d'Homère à Augustin*. Paris: Ed. du Seuil, 1999.

———. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996.

———. *Le Miroire d'Hérodote*. 3e éd. Paris: Gallimard, 2001.

Haskell, Francis et Nicholas Penny. *Pour l'amour de l'antique. La Statuaire gréco-romaine et le goût européen, 1500-1900*. Traduit par Fr. Lissargue. Paris: Hachette, 1988.

Hewison, Robert. *The Heritage Industry. Britian in a Climate of Decline*. Londres: Methuen, 1987.

Une histoire à soi. Sous la direction d'A. Bensa et D. Fabre. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

Histoire de la France. Sous la direction d'André Burguière et Jacques Revel. Paris: Edition du Seuil, 1989.

L'Histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995. Sous la direction de Fr. Bédarida. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

Hobsbawm, Eric. *On History*. Londres: Abacus Book, 1998.

———. et T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Honneur et Patrie. Texte établi, présenté et annoté par Thérèse Charmasson et Brigitte Mazon. Paris: Perrin, 1996.

I Greci, t. I, Noi e I Greci. Sous la direction de Salvatore Settis. Turin: Einaudi, 1996.

Images romaines. Paris: Presses de l'Ecole normale, 2001.

Institut français de Bucarest. *L'Etat des lieux en sciences sociales*. Textes réunis par A. Dutu et N. Dodille. Paris: L'Harmattan, 1993.

Jeanneney, Jean-Noël. *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige*. Paris: Gallimard, 2001.

Jonas, Hans. *Pour une éthique du future*. Traduit par S. Cornille et Ph. Ivernel. Paris: Rivages, 1998.

———. *Le Principe responsabilité.* Traduit par J. Greisch. Paris: Editions du Cerf, 1990.

Kant, Emmanuel. *Le Combat des facultés.*

Kattan, Emmanuel. *Penser le devoir de mémoire.* Paris: PUF, 2002.

Klein, Etienne. *Les Tactiques de Chronos.* Paris: Flammarion, 2003.

Koselleck, Reinhart. *L'Expérience de l'histoire.* Traduit par A. Escudier. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1997). (Coll. «Hautes Etudes»)

_____. *Le futur passé.* Traduit par J. Hoock et M.-Cl. Hook. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990.

Kourilsky, Philippe et Genviève Viney. *Le Principe de précaution: Rapport au Premier ministre.* Paris: Odile Jacob, 2000.

Laborie, Pierre. *Les Français des années troubles.* Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

Labrousse, Ernest. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au 18ºsiècle.* Paris: Dalloz, 1933.

Laïdi, Zaki. *Le Sacre du present.* Paris: Flammarion, 2000.

Langer, Laurence. *Admitting the Holocaust. Collected Essays.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lavisse, Ernest. *Histoire de France contemporaine, depuis la révolution jusqu'à la paix de 1919.* Paris: Hachette, 1922.

Le Pogge. *Les Ruines de Rome, De varietate fortuna, livre 1.* Traduit par J.-Y. Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

Leduc, Jean. *Les Historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures.* Paris: Editions du Seuil, 1999.

Lefort, Claude. *Les Formes de l'histoire.* Paris: Gallimard, 2000. (Coll. «Folio»)

Leniaud, Jean-Michel. *Les Archipels du passé. Le Patrimoine et son histoire.* Paris: Fayard, 2002.

———. *L'Utopie française. Essais sur le patrimoine.* Paris: Editions Mengès, 1992.

Levi, Primo. *Les Naufragés et les rescapés.* Traduit par A. Maugé. Paris: Gallimard, 1989.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

———. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

———. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

———. *Race et histoire*. Paris: Unesco, 1952. (Coll. «La Question raciale devant la science moderne»)

———. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.

Les Lieux de mémoire. Sous la dir. de Pierre Nora. Paris: Gallimard, 1984-1986. (3 vols.)

vol. 1: *La République*.

vol. 2: *La Nation*.

Les Lieux de mémoire, III, Les France, 1. Sous la dir. de Pierre Nora. Paris: Gallimard, 1993.

Lista, Giovanni. *Le Futurisme*. Paris: Terrail, 2001.

Lizot, Jacques. *Le Cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

Longin. *Du Sublime*. Présentation et traduction par J. Pigeaud. Paris: Rivages, 1991.

Löwith, Karl. *Histoire et salut. Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduit par J.-F. Kervégan. Paris: Gallimard, 2002.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «sur le concept d'histoire»*. Paris: PUF, 2001.

Luneau, Auguste. *L'Histoire de salut chez les Pères de l'Eglise*. Paris: Beauchesne, 1964.

Marx, Karl. *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Editions Sociales, 1963.

Mélonio, François. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier, 1993.

Memoria e Identità. La Cultura romana costruisce la sua imagine. Sous la direction de Mario Citroni. Florence: [s. l.], 2003.

Michelet, Jules. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 1974.

t. IV.

Millin, Louis Aubin. *Antiquités nationales ou recueil de Monuments pour servir à l'histoire générale et particulière de l'Empire*

français, tels que tombeaux, inscriptions, statues, vitraux, fresques... tirés des Abbayes, Monastères, châteaux et autres lieux devenus Domaines nationaux. Paris: Drouhin, 1790.

Moatti, Claudia. *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République.* Paris: Editions du Seuil, 1997.

———. *Roma.* Arles: Actes Sud, 1997.

Momigliano, Arnaldo. *Contributions à l'histoire du judaïsme.* Traduit par P. Farazzi. Nîme: Editions de l'Eclat, 2002.

Montaigne, Michel de. *Essais.* Paris: Garnier, [s. d.].

———. *Journal de voyage.* Paris: PUF, 1992.

Les Monuments historiques demain. [Paris]: Direction du Patrimoine, 1987.

Morin, Edgar, Claude Lefort et Jean-Marc Coudray. *Mai 1968: La Brèche.* Paris: Fayard, 1968.

Mortier, Roland. *La Poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la renaissance à Victor Hugo.* Genève: Droz, 1974.

Mosès, Stéphane. *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem.* Paris: Ed. du Seuil, 1992.

Nagy, Gregory. *Le Meilleur des Achéens.* Traduit par J. Carlier et N. Loraux. Paris: Ed. du Seuil, 1993.

Nooteboom, Cees. *Le Jour des morts.* Traduit par Ph. Noble. Arles: Actes Sud, 2001.

La Nouvelle Histoire. Sous la direction de J. Le Goff, R. Chartier et J. Revel. Paris: Retz, 1978.

Nowotny, Helga. *Le Temps à soi. Genèse et structuration d'un sentiment du temps.* Traduit par S. Bollack et A. Mascler. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.

Onians, Richard B. *Les Origines de la pensée européenne.* Traduit par B. Cassin, A. Debru et M. Narcy. Paris: Ed. du Seuil, 1999.

Ozouf, Mona. *L'Homme régénéré: Essais sur la révolution française.* Paris: Gallimard, 1989.

Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire. Sous la dir. de J. Boutier et D. Julia. Paris: Editions Autrement, 1995.

Patrimoine en folie. Sous la direction de H.-P. Jeudy. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1990.

Patrimoine et passions identitaires. Sous la présidence de Jacques Le Goff. Paris: Fayard, 1998.

Pausanias, Travel and Memory in Roman Greece. Edité par S. Alcock, J. Cherry et J. Elsner. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Péguy, Charles. *Oeuvres en prose complètes*. Paris: Gallimard, 1987-1992. 3 vols. (Bibliothèque de la Pléiade; 222),

t. II.

t. III.

Pétrarque. *Lettres familières, IV-VII*. Traduit par A. Longpré. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Le Peuple. Paris: Flammarion, 1974.

Plutarque: Grecs et Romains en question. [Textes rassemblés par Pascal Payen]. Saint-Bertrand-de-Comminges: Musée archéologique départemental, 1998. (Entretiens d'archéologie et d'histoire; 4)

Plutarque. *Vies parallèles*. Volume dirigé et préfacé par François Hartog. Paris: Gallimard, 2002.

Politiques de l'oubli. Paris: Editions du Seuil, 1988. (Le Genre humain; 18)

Pomian, Krzysztof. *L'Ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

———. *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard, 1999.

Pommier, Edouard. *L'Art de la liberté*. Paris: Gallimard, 1991.

Poulot, Dominique. *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*. Paris: Gallimard, 1997.

Le Pouvoir des bibliothèques. Sous la dir. de M. Baratin et Ch. Jacob. Paris: Albin Michel, 1996.

Les Présocratiques. Ed. établie par Jean-Paul Dumont. Paris: Gallimard, 1988. (Coll. «Bibl. de la Pléiade»)

Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines.

Sous la direction d'Olivier Godard. Paris: MSH et INRA, 1997.

Proust, Marcel. *A la recherche du temps perdu.* Paris: Gallimard, 1954. 3 vols. (Coll. «Bibliothèque de la Pléiade»)

t. III.

Pucci, Pietro. *Ulysse polutropos.* Traduit par J. Routier-Pucci. Lille: Presses du Septentrion, 1995.

Quatremère de Quincy, Antoine. *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art.* Paris: Fayard, 1989.

———. *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie.* Paris: Macula, 1989.

La Querelle des Anciens et des Modernes. Edition établie par Anne-Marie Lecoq. Paris: Gallimard, 2001.

Recht, Roland. *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre.* Paris: Hazan, 1998.

Renan, Ernest. *Oeuvres complètes.* Paris: Calmann-Lévy, 1948.

Rico, Francisco. *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Erasme.* Traduit par J. Tellez. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Ricoeur, Paul. *Le Juste.* Paris: Editions Esprit, 1995.

———. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Ed. du Seuil, 2000.

———. *Temps et récit I.* Paris: Editions du Seuil, 1983.

———. *Temps et récit III.* Paris: Ed. du Seuil, 1985.

Riegl, Alois. *Le Culte moderne des monuments, son essence et sa genèse.* Traduit par D. Wieczorek. Paris: Ed. du Seuil, 1984.

Robin, Régine. *Berlin chantiers.* Paris: Stock, 2001.

———. *La Mémoire saturée.* Paris: Stock, 2003.

Rolin, Olivier. *Tigre de papier.* Paris: Editions du Seuil, 2002.

Rollin, Charles. *Histoire ancienne...* Paris: Vve Etienne, 1731-1738. t. III.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes.* Paris: Gallimard, 1964. (Coll. «Bibl. de la Pleiade»)

t. III.

Roussel, Jean. *Jean-Jacques Rousseau en France après la révolution, 1795-1830.* Paris: Armand Colin, 1972.

Rousso, Henry. *La Hantise du passé*. Entretien avec Philippe Petit. Paris: Textuel, 2001.

———. *Vichy: L'Evénement, la mémoire, l'histoire*. Paris: Gallimard, 2001.

Sahlins, Marshall. *Des îles dans l'histoire*. Traduit sous la direction de J. Revel. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1989. (Coll. «Hautes Etudes»)

Sartre, Jean-Paul. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964.

———. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

Schnapp, Alain. *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*. Paris: Editions Carré, 1993.

Schneider, R. *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts*. Paris: Hachette, 1910.

Stocking, George W. *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982.

Sue, Roger. *Temps et ordre social*. Paris: PUF, 1994.

Tassin, Etienne. *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot-Rivages, 1999.

Terray, Emmanuel. *Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne*. Paris: Odile Jacob, 1996.

Thiénot, J. *Rapport sur les études historiques*. Paris: Imprimerie impériale, 1868.

Thierry, Augustin. *Oeuvres complètes*. Paris: M. Lévy, 1868.

t. IV.

Thomas, Nicholas. *Hors du Temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Traduit par M. Naepels. Paris: Belin, 1998.

Thucydide. *Guerre du Péloponnèse*.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1981.

———. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1957.

t. V.

Todorov, Tzvetan. *Les Abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995.

Touchefeu, Yves. *L'Antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau.* Oxford: Voltaire Foundation, 1999.

Les Usages politiques du passé. Sous la direction de François Hertog et J. Ravel. Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2001.

Valéry, Paul. *Oeuvres.* Paris: Gallimard, 1957. (Coll. «Bibl. de la Pléiade»)

t. I.

———. ———. ———: ———, 1960. (Coll. «Bibl. de la Pléiade»)

t. II.

Verlet, Agnès. *Les Vanités de Chateaubriand.* Genève: Librairie Droz, 2001.

Vernant, Jean-Pierre. *L'Individu, la mort, l'amour.* Paris: Gallimard, 1989.

———. *Les Origines de la pensée greque.* Paris: PUF, 1962.

Veyne, Paul. *Le Pain et le Critique.* Paris: Editions du Seuil, 1976.

Vidal-Naquet, P. *La Démocratie grecque vue d'ailleurs.* Paris: Flammarion, 1990.

Volney. *Leçons d'histoire.* Avertissement de l'auteur, présenté par J. Gaulmier. Paris: Garnier, 1980.

———. *Oeuvres 2.* Paris: Fayard, 1989.

———. *Les Ruines.* Génève: Slatkine Reprints, 1979.

———. *Voyage en Egypte et en Syrie.* Edition critique de J. Gaulmier. Paris; La Haye: Mouton, 1959.

W. Benjamin et Paris. Sous la direction de H. Wismann. Paris: Ed. du Cerf, 1986.

Walsh, George B. *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Fonction of Poetry.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

Walzer, Michael. *Exodus and Revolution.* New York: Basic Book, 1985.

Weiss, Renaldo. *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity.* Oxford: Blackwell, 1969.

Wieviorka, Annette. *L'Eredu témoin.* Paris: Plon, 1998.

Winckelmann et le retour à l'antique: Actes du colloque, 9-12 juin 1994. Entretiens de la Garenne Lemot. [Sous la dir. de Jackie Pigeaud et Jean-Paul Barbe]. Nantes: Université de Nantes, 1995.

Winckelmann, J. J. *Histoire de l'art chez les Anciens*. [Paris]: Barrois l'ainé... Savoye [libraire], 1789. 3 vols.

t. III.

Yates, Frances. *L'Art de la mémoire*. Traduit par D. Arasse. Paris: Gallimard, 1975.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Traduit par E. Vigne. Paris: La Découverte, 1984.

Zonabend, Françoise. *La Mémoire longue*. Paris: Jean-Michel Place éditeur, 1999.

Zweig, Stéphane. *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*. Traduit par S. Niémetz. Paris: Belfond, 1993.

Periodicals

«A la recherche du réel.» *Droit de suite*: mai 2001.

Abélès, Marc. «Avec le temps...» *Critique*: janvier-février 1999.

«Apprendre l'histoire de l'Europe.» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: no. 71, 2001.

Babelon, Jean-Pierre et André Chastel. «La Notion de patrimoine.» *Revue de l'Art*: no. 49, 1980.

Bédarida, François. «Histoire et mémoire chez Péguy.» *Vingtième siècle*: no. 73, 2002.

Berchet, Jean-Claude. «Un voyage vers soi.» *Poétique*: no. 14, 1983.

Binoche, Bertrand. «Après l'histoire, l'événement.» *Actuels Marx*: no. 32, 2002.

Bloch, Marc and Lucien Febvre. «nos lecteurs.» *Annales d'histoire économique et sociale*: no. 1, 1929.

Bonnet, Jean-Claude. «Le Nageur entre deux rives: La Traversée comme expérience révolutionnaire.» *Bulletin de la Société Chateaubriand*: no. 32, 1989.

Bourdier, Marc. «Le Mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon.» *Genèses*: no. 11, 1993.

Braudel, Fernand. «Histoire et sciences sociales. La Longue durée.» *Annales ESC:* no. 4, 1958.

Cahiers internationaux de sociologie: no. 12, 1952.

Cauquelin, Anne. «Un territoire - muse.» *Alliage*: no. 21, 1994.

Davallon, Jean. «Le Patrimoine: Une filiation inverse.» *Espace Temps*: nos. 74/75, 2000.

Desvallées, Alain. «L'Ecomusée: Musée degré zéro ou musée hors les murs.» *Terrains*: no. 5, 1985.

Ewald, François. «Vers un Etat de précaution.» *Revue de Philosophie et de sciences sociales*: no. 3, 2002.

Febvre, Lucien. «L'Histoire dans le monde en ruine.» *Revue de synthèse historique*: Février, 1920.

Fluckiger, Carine. «L'Investissement affectif de l'objet historique (Winckelmann, Quatremère de Quincy et Augustin Thierry).» (article à paraître).

———. «Le Moyen âge domestiqué. Les Historiens narrativistes et la couleur locale.» *Equinoxes*: no. 16, 1996.

François, Etienne. «Nation retrouvée, Nation à contrecœur. L'Allemagne des commemorations.» *Le Débat*: no. 78, 1994.

Gallot, Genviève. «Le Centre Pompidou, une utopie épuisée.» *Le Débat*: no. 98, 1998.

Gillis, John. «The Future of European History.» *Perspectives: American Historical Association Newsletter*: vol. 34, no. 4, 1996.

Gluk, Carol. «11 septembre. Guerre et télévision au 21^{e} siècle.» *Annales HSS*: no. 1, 2003.

Godard, Olivier. «De l'usage du principe de précaution en univers conserve.» *Futuribles*: Février-mars 1999.

———. «Environnement, modes de coordination et systèmes de légitimité: Analyse de la catégorie de patrimoine naturel.» *Revue économique*: vol. 41, no. 2, 1990.

Hadot, Pierre. «Le Présent seul est notre bonheur», la valeur de

l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique.» *Diogène*: no. 133, 1986.

Hartog, François. «Archives. La Loi, la mémoire, l'histoire.» *Le Débat*: no. 112, 2000.

———. «Entre les anciens et les modernes, les sauvages.» *Gradhiva*: no. 11, 1992.

———. «L'Oeil de l'historien et la voix de l'histoire.» *Communication*: no. 43, 1986.

———. «L'Oeil de Thucydide et l'histoire «véritable».» *Poétique*: no. 49, 1982.

———. «Le Témoin et l'historien.» *Gradhiva*: no. 27, 2000.

———. «Temps et histoire. Comment écrire l'histoire de France?.» *Annales*: no. 1, 1995.

«Histoire et Ethnologie.» *Revue de métaphysique et de morale*: nos. 3-4, 1949.

«Histoire et Structure.» *Annales ESC*: nos. 3-4 (numéro special), 1971.

Kahn, Laurence. «Ulysse ou la ruse et la mort.» *Critique*: Février 1980.

Klein, Kerwin L. «On the Emergence of Memory in Historical Discourse.» *Representations*: no. 69, 2000.

Lavabre, Marie-Claire. «Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire.» *Raison présente*: no. 128, 1998.

Lévi-Strauss, Claude. «Histoire et ethnologie.» *Annales ESC*: no. 6, 1983.

———. ———. *L'Homme*: nos. 126-128, 1983.

———. «Retour en arrière.» *Les Temps modernes*: no. 598, 1998.

Losonczy, Anne-Marie. «Le Patrimoine de l'oubli, Le parc-musée des statues de Budapest.» *Ethnologie française*: no. 3, 1999.

Lyotard, Jean-François. «Les Indiens ne cueillent pas de fleurs.» *Annales*: no. 20, 1965.

Macherey, Pierre. «L'*Essai sur les révolutions* ou le laboratoire d'un style.» *Europe*: no. 775, 1993.

Maier, Charles S. «Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du facisme, mémoire du communism.» *Le Débat*: no. 122, 2002.

Marrou, Henri-Iténée. «De la logique de l'Histoire à une Ethique de l'historien.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 54, 1949.

Martin, Jean-Clément. «Pour une histoire «principielle» de l'Europe.» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: no. 53, 1997.

Matsuura, Koïchiro. «Eloge du patrimoine culturel immaterial.» *Le Monde*: 11 septembre 2002.

Le Monde: 4 septembre 2002.

Monod, Gabriel. *Revue historique*: no. 1, 1876.

Nora, Pierre. «Ernest Lavisse: Son rôle dans la formation du sentiment national.» *Revue historique*: Juillet-septembre 1962.

———. «Pour une histoire au second degrée.» *Le Débat*: no. 122, 2002.

Ogino, Masahiro. «La Logique d'actualisation. Le Patrimoine au Japon.» *Ethnologie française*: no. XXV, 1995.

Pomian, Krzysztof. «La Crise de l'avenir.» *Le Débat*: no. 7, 1980.

Pommier, Edouard.«Winckelmann et la vision de l'antiquité dans la France des Lumières et de la révolution.» *Revue de l'art*: 1988.

Pucci, Pietro. «The Songs of the Sirens.» *Arethusa*: no. 12, 1979.

Querrien, Max. «Ecomusées.» *Milieux*: no. 13, 1983.

Reichler, Claude. «Raison et déraison des commencements.» *Revue des sciences humaines*: no. 247, juillet 1997.

Ricoeur, Paul. «Mémoire: Approches historiennes, approches philosophiques.» *Le Débat*: no. 122, 2002.

Rioux, Jean-Pierre. «Pour une histoire de l'Europe sans adjective.» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: no. 50, 1996.

Roussellier, Nicolas. «Pour une écriture européenne de l'histoire de l'Europe.» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*: no. 38, 1993.

Sablayrolles, Roland. «Espace urbain et propagande politique: L'Organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 à 21).» *Pallas*: no. 28, 1981.

Sartre, Jean-Paul. *Les Temps Modernes*: 1945.

Segal, Charles P. «*Kleos* and its Ironies in the *Odyssey*.» *L'Antique classique*: no. 52, 1983.

Thomas, Yan. «*Res*, chose et patrimoine.» *Archives de philosophie du droit*: no. 25, 1980.

———. «La Vérité, le temps, le juge et l'historien.» *Le Débat*: no. 102, 1998.

«L'Utopie Beaubourg dix ans après.» *Esprit*: no. 123, 1987.

Theses

Carastro, Marcello. «La Cité des mages: Anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne.» (Thèse EHESS, 2003).

Yilmaz, Levent. «La Querelle des Modernes. Temps, nouveauté et histoire à travers la Querelle des Anciens et des Modernes.» (Thèse EHESS, 2002).

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

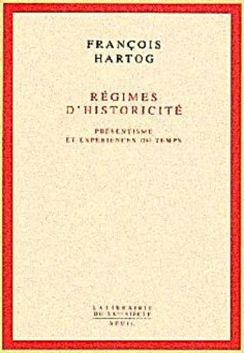
ـ د ـ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

تدابير التاريخانية

الحاضريّة وتجارب الزمان



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

تجارب الزمان متعددة. يمارس كل مجتمع علاقة خاصة مع الماضي والحاضر والمستقبل. ويوضّح فرانسوا هارتوغ بمقارنته طرقاً منفصلة، هذه الأزمنة: «**تدابير التاريخانية**» المختلفة.

في تدبير التاريخانية القديم، يضيء الماضي القادم. لكن الزمان تسارع بعد ثورة 1789، وجاء الدرس من المستقبل. فنشأ تدبير التاريخانية الحديث.

ثم جاءت الذاكرة، في العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين إلى المقدمة. والحاضر أيضاً. وبوصفها تاريخَ الحاضر، استقصت أماكن الذاكرة كلمات الزمان هذه: الاحتفال بالذكرى، الذكرى، التراث، الأمة، الهوية. في حين صار الزمان نفسه موضوع استهلاك وسلعة أكثر من أي وقت مضى. وبوصفه مؤرخاً ينتبه إلى الحاضر، يلاحظ فرانسوا هارتوغ تصاعد حاضر كلّي الحضور يسمّيه «حاضريّة». هذه التجربة المعاصرة لحاضر مستمر مشحونٍ بديْن إزاء الماضي والمستقبل، ربما تُوقِّع الانتقالَ من تدبير تاريخانية إلى تدبير تاريخانية آخر، فهل انتقلنا على الرغم منا من مفهوم التاريخ إلى مفهوم الذاكرة؟

- **فرانسوا هارتوغ**: مؤرخ فرنسي. من كتبه: **مرآة هيرودوت** (1980)؛ **القرن التاسع عشر والتاريخ، حالة فوستل دو كولانج** (2001).

- **بدر الدين عرودكي**: كاتب ومترجم سوري. من ترجماته الصادرة عن المنظمة العربية للترجمة: **نظام الزمان**، لـِ كريستوف بوميان، **مقالات في الفردانية**، لـِ لويس دومون.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1932-1